DELLA

LIBERTÀ MORALE

PER

ANTONIO LABRIOLA

Professore pareggiato della Università di Napoli

In nullius potestate est velle quae velit

LEIBNITZ *in epistola de fato*

NAPOLI

TIPOGRAFIA FERRANTE — Strada S. Mattia n.° 63, 64.

1873

AL MIO CARISSIMO AMICO

DOTT.[RE] ARTURO GRAF

Io non ho in animo di scrivere qui una prefazione. Gli autori, pare a me, non sogliono d'ordinario scriverle per altro motivo, se non per quello di chiarire al pubblico il pensiero loro, e di disporlo ad intendere ciò che dicono, per l'appunto così come essi desiderano che venga inteso. Ora un motivo di tal fatta non c'è qui per me, che non intendo di pubblicare questo lavoro; anzi, dal primo istante che l'ho dato a stampare, ho contato non avessero a vederlo che i miei pochi amici, essi soli.

Agli amici, dunque, ai quali offrirò in dono questo lavoro, io rivolgo qui una preghiera, che essi, cioè, vogliano essermi cortesi di leggerlo, ove loro paia di spenderci un'ora, con la medesima disposizione di animo, con la quale leggerebbero una mia lettera confidenziale, scritta tanto per dire alla buona un pensiero, non altrimenti che si usa di fare in una conversazione amichevole.

L'amico mio, del quale si legge il nome nella pagina qui innanzi, sarà un due mesi, mi fece per lettera questa interrogazione: come pensi tu si deva conciliare il concetto psicologico del motivo più forte, con le esigenze della morale? Egli avea letto di fresco alcuni trattati di psicologia e di etica della scuola herbartiana, per l'appunto, mi pare, il Waitz ed il Nahlowsky; e mi faceva quella interrogazione, così per provocarmi a scrivergli la mia opinione, come [illegible] soglio fare spesso con lui.

Dopo di averci pensato su qualche giorno, mi avvidi che non era il caso di una lettera, e mi misi a scrivere le cose che si trovano qui in seguito; non certo con la pretesa di fare un trattato. E le ho fatte poi stampare, con la medesima sollecitudine, con la quale si suole stampare gli articoli di giornale: perchè non ho avuto in animo altro fine, nel metterle a stampa, che di veder moltiplicato in piu copie il mio manoscritto, da poterne far dono agli amici, e da poterci io medesimo a più bell' agio ripensar sopra, meglio di certo che non potrei su di una bozza informe. E questa circostanza mi pare anche sufficiente a scusare il tipografo, degli errori molti che sono capitati nella stampa: perchè davvero io l'ho tormentato, l'ho messo proprio in croce, perchè facesse presto. Ho fatto aggiungere in fine la errata-corrige, *per serbare ossequio all'uso generale: chè del resto, mi pare, la fretta deva bastare a spiegare come accada si stampi* approsimativo, *o* costanza *per* sostanza, *o* reattività *per* ricettività, *o* precisione *per* previsione, *ed altre corbellerie di simil fatta; e come si metta tante virgole e accenti e apostrofi dove non vanno, e non si mettano dove vanno.*

So bene che fare un libro è tutt' altra cosa. Ma io davvero stimo di non esiger troppo dalla cortesia degli amici, se chiedo loro di ritenere per sincera la confessione che faccio: che io non conto, cioè, di offrir loro a dirittura un libro, nè buono nè mediocre.

Il lettore s' avvedrà da sè, che io mi attengo alla psicologia ed all' etica dell' Herbart. Gli chiedo però in grazia di credere: che se io non ho alcuna pretesa di essere, o di poter divenir mai un pensatore originale, grande o piccolo che si voglia; non faccio nemmeno voto di chiudermi in un sistema, come in una sorta di prigione.

Come ho scritto, tutto d'un fiato, quello che avevo in mente prima di mettermi a scrivere, le poche citazioni che si trovano a piè di pagina, le ho aggiunte via via su le strisce di stampa: il che scusa la scarsezza loro, che è grande.

Napoli 1 Aprile del 1873.

I.

1. Gli uomini sono naturalmento inclinati a riporre il maggior pregio della vita nolla libertà: e questa inclinazione loro s'è fatta, e si va tutto giorno facendo più viva, più intensa, più efficace, col crescere di quei mezzi che comunemente si suole raccogliere e compendiaro nel concetto, o nel nome di civiltà. Il difetto della libertà pare a molti scusa sufficiento del poco, o del male che fanno: e quasi tutti si ripromettono dall'accrescimento di essa, un grande, un validissimo incromento dell'attività propria.

Sotto questo riguardo—cioè dire, in quanto la libertà è considerata come quella che rimuove gl' impedimenti dell'attività — essa è tenuta in conto di un bene: anzi del maggior bene della vita.

In verità, perchè da cotesta opinione si potesse riuscire ad un qualche concetto chiaro e definito, bisognerebbe innanzi tutto dire, in che cosa per l'appunto la libertà consista; perchè il suo nome non indica alla prima se non questo: assenza d' impedimento, e non positivo accrescimento di attività. Parrebbe dunque che non ci sia, non ci possa essere una libertà sola: ma che le libertà siano tante, quanti possono essere gl' impedimenti all' attività umana; e che l'uomo ritragga solo dal pregio, dal valore ossia di questa, il pregio ed il valore suo.

Ma comunemente accade il contrario. Un indistinto sentimento del benessere che consegue all'assenza degl'impedimenti, ha formato nella mente di molti questa vaga opinione: che nella libertà, così astrattamente intesa come si fa d' ordinario, sia come a dire riposto il più alto fine della vita.

Or questa opinione s'è andata mescolando, in molte parti dell'Europa civile, con infinite esigenze del vivere pratico: e ne ha ritratto, o ha improntato in esse quell'in-

dirizzo speciale degli animi e delle menti, il quale si designa o si lascia designare sotto il nome di liberalismo; la cui somma, per tutti quelli che non ne abbiano altro più distinto concetto, e siano incapaci di ogni altra più adeguata conoscenza della natura della società e dello stato, è questa: che bisogna, anzi sia dovere di concedere a gli uomini, a tutti gli uomini indistintamente, eguale facoltà di disporre delle proprie inclinazioni, e di manifestarle in ordine alla vita sociale come loro paia e piaccia: ed egual dritto di concorrere con la propria volontà a formare quel volere più generale e più complesso, che si nomina stato: il cui concetto, come era naturale, s' è andato via via così rimutando, da uscirne negli animi di molti capovolto, e storpio.

In questa tendenza fa d' uopo distinguer bene due aspetti: che chi confonde non può non riuscire a mettere siffattamente sossopra ogni idea morale, che l'ordine sociale non ne esca guasto dalle fondamenta.

Il primo aspetto è questo: che gli uomini sono così fatti di loro natura, che, ove nello sviluppo delle loro capacità abbiano raggiunta una certa misura, in ragione della quale essi si presumano in grado di attribuirsi responsabilità piena degli atti loro, non possono, non vogliono più stare sotto la tutela altrui, e se questa fa pruova d'imporsi di viva forza, essi vi si ribellano: e questa ribellione chiamano manifestazione legittima dei loro dritti. Questa esigenza è tutt' una cosa con lo sviluppo della personalità: che è quanto dire col raggiungimento di quello stato di pieno possesso di noi medesimi, che noi chiamiamo autarchia o autonomia individuale. Ogni individuo raggiunge, o, meglio, presume di raggiungere questo stato: e rispetto a quelle persone che pigliavano verso di lui una posizione di sovraeminenza o di tutela, presto o tardi egli stesso assume una posizione decisa di indipendenza: il quale affermarsi rispetto agli altri desi-

gna l'età matura, come diversa da quella in cui la naturale impotenza esige governo, balia o tutela.

Or qui non accade di dire fin dove e in che misura ciascuno individuo, preso separatamente, o gl'individui tutti, possano errare in questa opinione loro: in quanto cioè essi s'attribuiscono, pel solo fatto della maturità, la facoltà di disporre *bene* di sè medesimi. Il certo è, che questo momento arriva, e deve arrivare: e spesso l'entrarvi è così naturale, che sfugge alla osservazione interna di chi v'entra, ed alla esterna osservazione altrui: spesso invece ha più l'aria d'una crisi che d'un naturale passaggio: e la intensità della crisi, la violenza dello entrarvi e la rapidità nell'uscirne, predispongono assai più cose nell'avvenire d'un uomo, di quello che egli medesimo, o chiunque altro l'osservi, possa a prima giunta determinare o prevedere. L'educazione, si dice, deve provvedere appunto che questo passaggio sia normale; non sia, non possa essere, non debba nemmeno sembrare una crisi: che sia invece come l'uso regolare di una capacità acquistata per lo innanzi; non violenta rottura, ma naturale vicenda. Ma l'educazione sta all'uomo reale, come ogni ideale sta al reale: questo vi si avvicina, non lo raggiunge mai. E gli uomini di fatti la licenza di tenersi per tali se la pigliano spesso da sè, senza avere alcuna considerazione alla capacità loro: ed oggi così, come due migliaia d'anni fa, Socrate potrebbe tenersi pago, di non trovare che pochi pochissimi discepoli e fidi amici, ai quali la sua massima: che tanto l'uomo vale quanto egli sa, andasse a sangue e non ribellasse la vanità e la prosunzione.

Questo naturale sviluppo per cui l'uomo diviene, o si crede divenuto autonomo, piglia diverse forme nella vita privata e pubblica. Il figlio p. e. desidera dapprima, e poi vuole sottrarsi, e poi si sottrae di fatto all'autorità paterna: il discepolo a quella dell'educatore, e così via.

Lo stesso, in più grandi proporzioni, è avvenuto nella vita sociale. Gl'individui, in più gran numero o tutti, si sono andati attribuendo molte di quelle facoltà che prima pochi pochissimi, con tacito o espresso consenso di tutti gli altri, esercitavano: e in questo esercizio ripongono, o la speranza della loro felicità, o il possesso di essa, o la maggiore la più alta dignità della loro vita. E questo è anche naturale. Essi possono errare, ed in gran parte errano di fatti: perchè l'esperienza prova che disponendo assai più di sè medesimi, non dispongono per ciò solo sempre meglio: spesso per ciò stesso peggio. Ma se errano nella credenza che hanno che il disporre di più e più liberamente, sia lo stesso che disporre meglio e più ragionevolmente, nessuno potrebbe dire che questa lotta per la libertà sia ingiusta, ed irragionevole. Perchè quale è in fatti l'uomo, la classe, il ceto privilegiato, che possa dire: io solo, noi soli dobbiamo disporre, e gli altri ubbidire: e in questa ubbidienza è tutta la dignità umana, la bontà dell'animo, la perfezione della vita? Se nella maggioranza degli uomini è entrata la opinione, che tutti o la maggior parte di quelli che si muovono e vivono, devano, possano regolarsi da sè: per non piccola parte ha contribuito a formare in essi questa convinzione, il discredito in cui erano venuti, tutti quelli che s'erano per lo innanzi creduti essi soli in dritto di guidar gli altri. Sotto questo riguardo si dice che la libertà, intesa in senso negativo, è un bene: ma non è forse preferibile il dire che essa sia la possibilità del bene? Gli uomini hanno ad essere buoni, cioè, onesti, cioè benevoli, cioè decenti, cioè rispettosi del dritto altrui e così via, in quanto trovano in sè medesimi l'impulso ad esserlo: non perchè loro s'imponga, si ordini, s'insinui, si prescriva per mille artifizî di riguardi e di paure. Ma saranno tali di fatto, perchè si dice loro che possono esser tali?

Qui sta, dunque, nascosto il principio di una quistione

assai grave: o, a discorrere in forma più rimessa, qui comincia un dubbio, e cade appunto sopra il secondo aspetto di quel vago sentimento della libertà, che la popolare teoria del liberalismo mette a fondamento della morale pubblica, e della condotta dello stato.

Si dice, da molti o da pochi, poco monta; per convinzione o per abito nulla monta: che la libertà possa, debba produrre da sè il frutto suo, che è quello di rendere gli uomini migliori, che è quanto dire che essa faccia tutt'una cosa con la moralità: o stia a questa come impulso che non manca, non può mancare mai di produrre il suo effetto. E quindi gli animi sono diventati più alieni dalla credenza, che l'uomo si debba guidarlo: che il bene, il vero beno morale sia ardua cosa a raggiungere, difficile a conservare: e che alla più parte degli uomini bisogni mostrarlo, e visto che l' abbiano tenerglielo continuamente innanzi agli occhi, o stimolarli ad averlo como norma continua dei loro atti. Lo stato, la più grando istituzione umana, minaccia così di decadere: perchè la forza sua non può consistere che nel dominio dell' ottimo: o qui, pare, si comincia a perdere ogni opinione dell' ottimo, o si crede che l' eccellenza sia così naturale in ogni uomo, che tutti debbano poterla trovare da sè. Questa opinione non ha ancora prodotto tutti i cattivi effetti che doveva, perchè ha trovato nella società stessa una grave resistenza a tradursi in atto: chè ad ogni passo che si faccia in essa si vede, che ha bisogno di esser retta, e che quella somma di mezzi che prima si credeva, per natura, per divina volontà o per qualsiasi altra ragione, concentrata nelle mani di quei pochi che reggevano lo stato, non può come si sia venir meno affatto, senza che in pari tempo venga meno l' uso di quella stessa libertà la quale si decanta come il maggior pregio dell' uomo.

Il problema è intricato assai più che non si creda: I mol-

ti sono stati chiamati a partecipare a quel governo dello stato, che prima era in mano ai pochi: e questo passaggio s'è fatto in un luogo in modo più normale, in altro luogo sotto forma di violenta crisi; ma nell'un caso e nell'altro non ha mancato, col volger del tempo, di produrre i medesimi effetti; che i molti, cioè, appunto perchè tali, hanno sollevata la moltitudine dei desideri alla dignità di un volere presuntivamente meritevole d'ogni rispetto, e prosciolti da ogni legame hanno spesso obbliato ogni misura di ragionevole.

Or qui stiamo innanzi ad una quistione di fatto. La lotta per la libertà non si può nè rimuovere nè spegnere: e pure coloro che n'escono vincitori hanno bisogno di esser retti, che in questo caso è quanto dire, di reggersi. Alla loro volontà si deve porre un freno: o essa lo troverà da sè, se lo porrà spontaneamente? E donde si prenderà la materia di questo freno: so tutti si credono egualmente chiamati a reggersi? e chi darà autorità al freno stesso, se l'uomo inclina solo ad attribuire a sè stesso, a quella che si chiama comunemente ragionevolezza, il dritto d'imporgli qualcosa?

Noi siamo davvero lontani dall'immaginare una repubblica ideale, nella quale gli uomini, tutti gli uomini, non si facciano lecito se non quello che è ragionevole: e pongano freno ai disordinati desiderî, alle brame ardenti e soverchievoli, in virtù della ragionevolezza loro; per forza di rassegnarsi, come si dice, ai dettami del loro pensiero, o della retta cognizione. Ma se pure un così fatto stato di perfezione fosse da raggiungere, quella società ideale potrebbe essere spoglia di ogni vita morale interna: potrebbe bene rassomigliare più ad un sepolcro imbiancato, che ad un vero tempio col santuario inviolabile. Chè in verità gli uomini possono essere ragionevoli, senza essere virtuosi: perchè la ragione, intesa nella sua generalità come si fa d'ordinario, è

forma e niente più: forma indifferente, cho può pigliare quel contenuto morale od immorale, che i bisogni o le circostanze dettano: che spesso adula la nostra impotenza morale con la lusinga che noi sappiamo essere industriosi; e il più delle volte col suo consiglio non va più in là di quello che il nostro interesse non indichi, non prescriva, non predisponga.

Ora una buona parte, una gran parte, del gran conto che si fa dei benefizî della libertà, intesa in un senso puramente estrinseco, riposa sul supposto di questa ragionevolezza, che si dice disugualmente distribuita in tutti gli uomini, ma che pur si dice e si suppone in sufficiente proporzione in ciascuno di essi. L'uso di questa ragionevolezza, così si presume, non può non menare tutti gli uomini, o la più gran parte di essi, a produrre una somma di beni sociali proporzionata allo sforzo di tutti e di ciascuno, che è quello appunto che tutti s'impromettono dall'uso della libertà. L'egoismo fa il suo ufficio di suggerirci quello che ci torni utile; e l'onestà è ancor essa utile: e l'egoismo altrui, limitando il nostro, ci assegna i confini della nostra attività, dalla quale se usciamo c'è chi ci tiene a segno: perchè l'interesse di tutti reclama che nessuno offenda quello degli altri. Lo stato è appunto questo gran tutore e curatore degl'interessi di tutti: e lo stato non è cho una istituzione, o un complesso d'istituzioni giuridiche. Se gli uomini desiderano, vogliono, aspirano, ad altro se lo veggano da sè: hanno la loro propria coscienza, la quale ha modo di manifestarsi in altre forme — la scienza, la religione, la speculazione — e d'acquistare in qualcuna di esse una attuazione esterna, pratica, più rispondente a quei più intimi bisogni che essi per avventura possono sentire.

Se non che, l'esigenza va più innanzi: sia che lo consigli la considerazione stessa di quel meccanismo so-

ciale, nel quale la libertà di ciascuno si desidera garentita e limitata dalla libertà di tutti; sia che una voce più riposta dalla coscienza richieda che il volere sia altrimenti limitato cho dal volere altrui. Questa limitazione, si dice, il volere deve trovarla in sè stesso; in questo consiste la vera libertà.

Noi ci dilungheremmo troppo per tempo dal punto di vista pratico al quale vogliamo tenerci per ora: cioè dire, dal considerare come il concetto della libertà morale possa sorgero dai dati stessi dell'esperienza, se volessimo esaminare la possibilità che il volere si limiti da sè. Egli è chiaro però che anche dal punto di vista dell'esperienza comune, quel concetto deve parere, se non impossibile, d'assai difficile intelligenza. La libertà, questo è il supposto, è la stessa potenza dell'uomo: e il contrario di essa è l'impotenza. Come l'individuo quando è adulto si conduce da sè, e con ciò crede d'aver ragiunto non un bene tra gli altri, ma il massimo dei beni; così gl' individui in quanto membri della società, ora che nella maggior parte si credono adulti, cioè divenuti maturi al governo della cosa pubblica, v'aspirano tutti e vi si conducono, quando possono, nel condurla, così come è nella potenza loro di fare. Or questa potenza, che è tutt'una cosa con la natura umana, ha per un certo rispetto un carattere d'indefinito, così nella scienza come nelle arti, così nel pensiero come nella tecnica.

Questa potenza si presume come lo stesso dritto dell'uomo, e chi dice dritto dice qualcosa d'inviolabile: l'essenza stessa della persona. Dove può trovare l'individuo una misura alla sua volontà, fuori di quella ragionevolezza che mette confine all'arbitrio nel riconoscimento stesso dell'utile proprio, in quanto limitato dall'altrui?

Se non che, a chi s'arresti a quel punto, deve ricorrere per forza nella mente un'idea, una reminiscenza

confusa, di quel complesso di esigenze, di postulati, di precetti, che in ragione di brevità si suole chiamare coscienza morale, e che poco importa donde si faccia derivare, a che principio inerente o superiore alla vita umana si tenti ricondurre, c'è nell'ambiente della nostra vita interna; posto, dato, formato che sia. Or questo complesso d'idee, di postulati, di precetti non è chi possa dire che sia tutt'una cosa con quella potenza del volere, che si deve attuare nella libertà di tutti e di ciascuno, e che è esigenza di molti si debba attuare. Esso può spesso riuscirci incomodo: non rare volte molesto. Perchè se di fatti non è infrequente il caso che ne proceda una spinta all'accrescimento del volere: dove la esigenza sua sia quella del fare, o ad essa non risponda il volere dell'individuo stesso cui l'eccitamento è rivolto; non è, del pari, infrequente il caso, che ne derivi una esortazione al non fare, cioè dire una sospensione nella attività che si celebra come il maggior pregio dell'uomo.

Dunque nella libertà, come semplice potenza, come piena intera potenza non è tutto il pregio dell'uomo. Quel concetto, quindi, della libertà come massimo dei beni ha bisogno di essere corretto, e l'esigenza pratica che se ne fa derivare non è così incondizionatamente ammisibile, indiscutibile, lodevole come sembra.

Di fatti chi dice uso della libertà in tutti e per tutti, se egli non è stolto o matto, esige al tempo stesso ordine e disciplina. Il supposto che egli fa, è forse questo: che ordine e disciplina si trovino da sè, quando faccia d'uopo; o che nascano come funghi nel campo assai vasto della attività umana. Ma qui la quistione è assai diversa se uno si ponga dal punto di vista dello stato, o da quello dell'individuo. A questo, si dice, bisogna concedere il massimo della libertà che sia conciliabile con la libertà di tutti gli altri, perchè egli troverà da sè la regola, o

meglio la misura dell' attività sua: a quello d'altra parte bisogna concedere il massimo dell'autorità che sia conciliabile con la libertà di tutti e di ciascuno, perchè rimetta in freno tutti quelli che della facoltà concessa loro facciano più abuso che uso. Chi non vede che qui c'è una contraddizione, egli ha gli occhi della mente del tutto spogli della facoltà del vedere.

La contraddizione è questa. L'individuo può, deve manifestarsi liberamente: e in questa manifestazione sta la potenza sua. Lo stato d'altra parte può, deve rimettere a segno chi abusa di questa facoltà. Or chi dice abuso dice insiememente limite: e nel limite dell'attività, ove esso non si confonda col termine nel quale la potenza cessa, è implicito il concetto di norma. Lo stato ha dunque questa facoltà: definire la norma, in ragione della quale le azioni sono lecite, e trapassata la quale le azioni sono illecite. Ma donde toglie esso questa facoltà: se negl' individui non si suppone che la libertà come potenza? Lo stato apparisce qui non solo più che gl' individui, in quanto potenza; il che non può parere strano tenuto conto della estensione e somma delle attribuzioni sue; ma che gli avanzi di gran tratto in dignità. Ora quella dignità come è data negl' individui stessi: se loro non s'attribuisce altro che la potenza, e in questa potenza sola si ripone la loro eccellenza, che è quanto dire la dignità loro?

Non c'è via di mezzo. Quella esigenza della libertà, secondo la comune opinione, è mal posta: manca anzi di ogni fondamento razionale, e d'ogni fine morale.

Sarà bene chiarirsi meglio.

Chi dice che la libertà sia lo stesso che la potenza, e poi attribuisce a tutti gli uomini il diritto della libertà; egli non dice nè più nè meno di quello che le parole suonano. Or queste parole suonano così: l' uomo ha il bisogno della libertà: egli tende incessantemente a rimuovere i limiti che la natura frappone all'attività sua,

e si sforza di allargare il dominio suo su quella. Questa tendenza fa parte del suo destino: anzi è la *conditio sine qua non* dell' esser suo: il principio dell' attività sua. Ma, uomo e molti uomini non è la stessa cosa: perchè dati i molti uomini, è data in ciascuno di essi la possibilità non solo, ma la necessità della reazione contro gli altri, contro tutti gli altri. Di qui il meccanismo sociale: del quale fa parte la necessità della neutralizzazione delle forze di ciascuno in una forza superiore a quella di tutti presi a parte: un limite cioè alla potenza di ciascuno. Ma lo stato è più che la coscienza di questo limite: esso è norma morale. Or donde si toglie questa norma? Egli è dunque necessario che in tutti gl'individui, in ciascuno degl'individui, questa norma sia apparsa: e che in essi, non la potenza sola costituisca la libertà, ma la coscienza della necessità morale della norma: la quale se si vuol dire che è doppia, secondo che s'attinge dal bisogno di limitarsi rispetto agli altri, o da quello di limitarsi rispetto a sè medesimi, si dice in fondo che è sempre un atto della vita interiore. Se la difficoltà si risolve, come deve risolversi, nel concetto della libertà come limitazione della potenza, si vede che il concetto della potenza è vuoto senza la moralità che le dà vita, calore ed anima; e la moralità, il più delle volte, consiste più nel dir no che si, più nel restringersi che nell' allargarsi, più nel frenarsi che nell' erompére (1).

2. Davvero la quistione si può, si deve pigliare più *ab alto*.

Se la libertà, come semplice potenza del fare non ha in sè stessa tutto il pregio che le si attribuisce, si dirà:

(1) Questa critica di una opinione popolare concerne indirettamente una falsa concezione scientifica: quella cioè che, nella storia dell'etica moderna da Hobbes a Fichte, è riuscita alla separazione assoluta del dritto dalla morale.

dove sta il pregio suo; o meglio, in che consiste quello che le dà pregio?

Noi siamo soliti di contrapporre l'interno all'esterno, e di attribuire a quello precedenza di grado su questo: solo perché interno, o meglio intimo. Interno ed esterno possono essere maniere di discorrere, e null' altro: ma possono, devono, significare qualcosa di più. Nel caso nostro si può dire: la libertà interna è più che l'esterna: perchè questa si riduce al semplice concetto della potenza, e quella alla potenza aggiunge la dignità. Or dunque l'uomo veramente libero è quello che somma in sè le due libertà, e le mette, poi che le ha sommate, d' accordo. Questo davvero è un ideale: ma perchè sia un ideale perfetto bisogna prescindere dalla relazione che è espressa nel concetto di somma e di armonia, e sostituirle la relazione di principio e di conseguenza; chiamare principio la libertà interna, conseguenza l'esterna: attribuire in fine all' una dignità morale incondizionatamente, all'altra solo condizionatamente.

I teologi hanno, sotto questo riguardo, precorso i filosofi; e pensano tuttora di precorrerli; ma non è difficile provare, che essi hanno ingarbugliata la quistione in luogo di risolverla. La gran forza loro, in somma, consiste in questo: che essi, cioè, si fondano sul sentimento religioso, che è quello il quale ha più general presa su gli animi, ed è il più universale, il più accomunicativo che si dia fra gli uomini: ma è pur vero, che essi il più delle volte si dipartono ben presto da questo lor primo fondamento, o v'elevano su un così alto ed intricato edificio, che chi v'entra vi si smarrisce come in laberinto. Fornito l'edificio, il fondamento non si riconosce, non si ritrova più, in nessuna maniera.

La religione, invece, guardata nella sua pura forma, ha questo di speciale rispetto alla lotta per la libertà esterna; che essa fa per ciascun uomo della vita interna di

lui la quistione capitale. Esser libero internamente, cioè dire, avere una volontà conforme ad una regola (un ideale) riposta nella interiorità dell'animo stesso, in ciò sta tutta la felicità, la beatitudine dell'uomo: l'aspirarvi costituisce il massimo dei suoi doveri, il riuscirvi il massimo pregio suo. Chi è religioso, semplicemente religioso, può ignorare, anzi il più comunemente ignora, in virtù di che, per quale impulso egli pensi per l'appunto così: e quèsta sua tendenza gli può apparire come venuta dal di fuori, come imposta da tutt' altro che non sia la propria natura dell' animo umano; da un essere, da molti esseri trascendenti, nella loro origine e natura, i limiti della umanità e della mondanità. La religione si ricongiunge al mito: spesso lo crea per proprio impulso, spesso lo riceve d' altronde e lo trasforma e lo idealizza: e da ultimo spesse volte finisce per impigliarvisi in siffatta maniera, che la stessa natura umana v' appare capovolta, e quello che essa da sè medesima s'impone come sua interna norma, riesce a parere legge venuta *ab extrinseco*, nella più rozza, nella più superficiale forma di obbiettività. Questa obbiettività è la materia prima su la quale hanno lavorato i teologi, mescolandovi ogni sorta d' ingredienti formali del ragionamento: dai quali, quella obbiettività stessa avrebbe dovuto ritrarre consistenza di sistema, e non ne ha in fatti ritratto altro che schematica disposizione di elementi disgregati, e sforniti d' ogni possibilità d' interiore organamento.

I teologi hanno quistionato del libero arbitrio e della grazia: e di quello in quanto integro, o corrotto, o in parte o in tutto, e di questa in quanto dispone, predispone, determina, predetermina o assiste. E la mente libera di spaziare in così fatte disquisizioni, alle quali mancava la materia prima di un argomento certo e ben definito, v'ha preso lo svago: e s'è spesso ostinata, tanto è grande la prosunzione umana, a credere, che cotesto svago

fosse bella e buona occupazione seria. La critica s'è ridestata; ed ha chiesto dapprima, come era naturale, il *quid facti* di tutti quei concetti, i quali erano in gran parte mere supposizioni, e dal *quid facti* è risalita al *quid juris:* ed al postutto, dove la teologia non s'è rassegnata a pensare, lo svago è rimasto occupazione così seria come quella di balocarsi con le ragnatele.

Ma dallo svago teologico, che è finito spesso in mera vacuità di formalismo dottrinale, alla intimità del sentimento religioso, ci corre molto. Sarà falso che l'uomo è corrente a trasgredire la legge morale, perchè il primo uomo, lui proprio, ha trasgredito il primo precetto d' un Dio che avea visto *de visu:* sarà falso che la legge morale stia lì come un precetto, come una esterna imposizione di una persona altra dalla umana: e sarà falso che un esterno aiuto, una esterna riparazione siano sufficienti a ravviare l'uomo, a redimerlo dalla corrente del peccato. Falsità quella che procede da un intelletto corrente a costruire su i dati dell' immaginazione un mondo fantastico, rispetto al quale la vita umana non dovrebbe essere che parvenza ed ombra. Ma non sarà falso, non è punto falso, che l'uomo nella miglior parte di sè medesimo, si chiami essa testimonio inappellabile della coscienza, o altrimenti, riprova gli atti, una gran parte degli atti suoi, e che la coscienza della propria debolezza è in lui così viva come è viva quella coscienza della parte migliore di sè medesimo: e che il rimordimento è frequente e *la carne è debole*, e che il bisogno del pieno interno accordo con noi stessi è così intenso, come quello che è il più intimo, il più profondo nella natura umana.

Qui non accade dire come e in che guisa cotesti sentimenti d' interna repugnanza si siano andati ordinando e disponendo in quella compagine così multiforme di opinioni, di massime, di postulati, che comunemente s'ad-

dimanda religione. Noi siamo lontani dal credere di poter fare qui, a modo d'incidente, una filosofia della religione. Non è inutile però osservare che in essa, come in ogni altra complicata forma dell'attività interiore dell' uomo, non è agevole sceverare il primo nocciolo, dalle molte svariate contesture nelle quali esso s'è andato mano mano sviluppando; e che il suo nocciolo vero non è, nè può essere quella intricata tela di deduzioni, quella schematica astratta di concetti che si dice teologia. Ogni teologia, come ogni speculazione religiosa, è una combinazione teoretica dei dati immediati della fede, i quali alla volta loro sono la combinazione di mille e mille proiezioni ed obbietivazioni dei dati immediati o mediati della vita interiore: della quale è gran parte questa distinzione che fa l'uomo in sè stesso, fra parte superiore e parte inferiore di sè medesimo: fra parte che comanda e parte che ubbidisce, o che dovrebbe ubbidire e non ubbidisce, il che gli dà tormento e fastidio, e bisogno quindi di libertà interiore.

Egli è una quistione capitale nella scienza etica, il ricercare: se tutta la morale si possa fondare sul concetto del precetto o della legge; o se quello che appare legge o precetto sia da risolvere in elemento più semplice, da cui, per via di varie complicazioni, si riesce al concetto di legge, nell'astrazione scientifica, ed all' imperativo del dovere, che appare alla coscienza comune come un solo, un semplice atto immediato. Ma qui non è nostra intenzione di fare l' etica: di ricercarne cioè di proposito i fondamenti, e di esporne il sistema: e ci pare per fino indifferente, che altri, secondo il suo particolare modo di vedere, pensi che la quistione della libertà sia da porre a capo dell'etica, o nei corollari di essa.

Or come si sia di quella quistione — nella quale, a dirla per incidente, non sappiamo essere se non con quelli i quali si risolvono per la seconda spiegazione — egli è

chiaro, che noi, in quanto ci osserviamo internamente, alla prima ci sentiamo distinti in questa doppia natura o maniera d'essere. Se ad una di essa concediamo eccellenza e dignità, è perchè da essa procedono esortazioni, che l'altra si suppone, o che debba e possa, o che debba e non possa secondare. Noi sogliamo chiamare quella parte superiore, o coscienza morale, o sentimento del dovere, o imperativo, o legge morale: e l'altra, così come suggerisca il grado di nostra coltura, la somma dei concetti, o dei preconcetti, o dei pregiudizi che la educazione, la religione, la buona o cattiva coltura filosofica hanno messo, o ridestato, o ingenerato in ciascuno di noi. La religione ha ritratto da questa osservazione interna, così sommaria come si fa il più comunemente, gran parte, la maggior parte di quella complicazione di opinioni e di sentimenti, che si raccolgono intorno al concetto di una volontà, di sua natura impotente, o divenuta tale, a secondare l'impulso della più riposta coscienza di noi stessi: e la teologia ne ha ricevuto l'impulso a discorrere in un vasto campo d'ipotesi e di congetture, con più o meno di cognizione approssimativamente esatta dell'animo umano. Essa ha per fino così fraintesi talvolta i limiti della impotenza, da includervi, non solo il volere in quanto esecutore della legge, ma la legge stessa, con strana ironia della natura umana, ridotta in tal guisa ad essere esecutrice passiva d'una legge assolutamente estrinseca alla concezione sua. (1)

(1) Perchè non paia che io qui esageri, bisogna ricordare che nella storia della teologia cristiana s'è riusciti a due opposte conclusioni circa il modo d'intendere il rapporto fra l'assolutezza del bene e la divina onnipotenza. Secondo Duno Scoto p. e. il bene è bene solo perchè Dio lo vuole. Dio è qui l'assoluto arbitrio — Lo stesso dice Calvino, Inst. chr. rel. 3, 23, 2: *Adeo enim summa est justitiae regula, Dei voluntas; ut quidquid vult, eo ipso, quod vult justum habendum sit*—Occam dice: *Ea est boni et mali moralis*

Ora questa distinzione immediata di noi medesimi in due maniere d'essere — in quella che potremmo dire superiore, e nell'altra che si può dire inferiore — sta tutto il segreto d'ogni forza esortativa, che ci venga di fuori o di dentro. Perchè a noi pare che ci comandiamo, che c'imponiamo qualcosa, e che noi stessi siamo gli esecutori del comando nostro: il che torna ad essere, nei suoi tratti generali, il fondamento della idealità umana, come opposta alla semplice naturalità, la quale dall'istinto fino al più complicato volere noi ci raffiguriamo come oggetto di noi medesimi; oggetto, or ribelle or docile, e per ciò stesso soventi assai difficile ad intendere. Questa idealità di certo è data in noi, e chi è religioso l'avverte immediatamente; sebbene presto la tramuti in obbietto essa stessa, come quella che stia dinanzi alla coscienza più come oggetto, che come norma sua.

Ma non è essa stessa parte della natura umana: e per ciò stesso non s'è essa formata via via ? Qui sta l'addentellato per una quistione teoretica, intorno all'origine delle idee morali, su la quale non vogliamo ora fare alcuna anticipazione.

Teniamoci dunque al punto di vista comune.

Nell'uomo c'è la esigenza di esortarsi, di biasimarsi, di pentirsi: e da questa esigenza la religione cava la virtù sua su gli animi: la teologia gran parte della sua materia. Nella osservazione comune di noi medesimi, questa duplicità di vita interiore ci appare così chiara, come ogni altra cosa che si vegga o si tocchi con mano: se non che i concetti in cui essa s'esprime possono

natura, ut cum a liberrima Dei voluntate sancita sit ac definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum ei justum est possit evadere injustum—S.Tommaso in vece: *Scimus enim, quod Deus, quidquid vult, vult sub ratione boni; ideo quicunque vult aliquid sub ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae.*

essere, e sono il più delle volte problematici, e quanto al valore loro discutibili.

Quello che importa però è questo: che noi siamo arrivati, per una opposta via, ad una veduta più intrinseca. Se la lotta per la libertà esterna gonfia di tanta vanità ed orgoglio l'animo umano, che esso vi perde di vista il pregio della libertá stessa; così che cerca nel semplice accrescimento della volontà la dignità ed eccellenza della vita, con pericolo di perdere ogni speranza d'intendere come la libertá stessa sia da correggere e contemperàre nella norma del giudizio morale: qui per l'opposto questo giudizio morale ci si presenta come la stessa natura umana, nella sua pienezza e verità, a cui si contrappone, in quanto le sta dinanzi come oggetto o materia, la forza naturale che dicesi volere, nelle sue svariate e multiformi attitudini. Che cosa bisognerà fare? Domarlo, piegarlo, o spegnerlo affatto? La religione non ha mancato di aspirare qualche volta a questo ultimo postulato: ed il quietismo l' è pullulato intorno, o le si è accasciato addosso. Ma il quietismo ripugna alla natura umana; nè ogni religione è quietismo. E se pur fosse; è pur vero che la religione non è tutta la natura umana.

Se non che la quistione non è da guardare sotto questo aspetto. Chi dice che nell' uomo c' è una parte migliore, la chiami pure come gli talenta, dice al tempo stesso che da essa procede una esortazione, una spinta cioè al fare; il, che se non è da intendere assolutamente nel senso, che non ci sia, nè ei possa essere una esortazione al non fare; è pur vero che il non fare, in quanto sospensione di azione, risponde ad un fare più interno e più riposto. Or qui è chiaro che, perchè il postulato si tramuti in principio d' azione, è necessario si generi un voler che risponda al postulato stesso; o nella ipotesi che il volere (secondo il concetto comu-

ne: la volontà) non sia che uno, si pieghi, si ammodi al postulato. Il che importa, che la libertà apparisca non come la pienezza del volere stesso, ma come l'esigenza d'un volere lodevole.

La posizione della quistione s'è dunque cambiata. La critica del concetto della libertà esterna, intesa come attività o potenza, ci ha menati al concetto della libertà interna: e questa, dal canto suo, alla esigenza di un volere che corrisponda alla norma che sta al di sopra di esso.

In verità pare che noi ci aggiriamo in un circolo vizioso: da una parte si afferma ceme dato quello che poi si dice doversi porre per la prima volta. Il dato dapprima è il volere, che corre per la sua via, come se non avesse altro nè innanzi nè dietro di sè: e poi il dato è la parte migliore di noi medesimi, che ci esorta ad un volere conforme all'esigenza sua: la qual cosa importa che quel volere così corrente per la via sua, o non c'è, come appare, o se c'è non ha valore.

Il circolo vizioso però può essere solo nella mente altrui; non è certo nella nostra. Noi, se siamo stati abbastanza chiari, non abbiamo ancora detto nulla che uscisse proprio dal capo nostro, come opinione nostra. La tendenza degli uomini ad esser liberi, ed a magnificare la eccellenza di sè stessi quando si mettono per la via della libertà a briglia sciolta, sta lì e non l'abbiamo fatta noi: e c'è con tutta la tenacità di cui l'umana ostinazione è capace. Ma dal concetto stesso di quella libertà si deduce la necessità della limitazione: la quale consiste in quella più o meno chiara somma di esigenze che si compendiano nel concetto della coscienza morale; la quale è ancora essa lì, senza che noi avessimo fatto nulla del nostro per metterla in essere.

Se la sua esigenza è questa per l'appunto: si può dire che noi siamo riusciti ad un problema diverso da

quello di prima? Abbiamo detto la prima volta: come è possibile che il volere si limiti? ora diciamo: come è possibile che la coscienza morale s'incarni in un volere che le corrisponda ?

Questo, per chi guardi bene, è uno e medesimo problema (1).

3. Per chi si fermi ad osservare quello che accade nella coscienza comune, rispetto alla esigenza della libertà morale, deve esser chiaro questo: che l'antinomia fra volere, come potenza indefinita, e dovere come postulato d'un volere lodevole, ossia determinato e circoscritto, dà luogo a molte contraddizioni nell'opinione, a molte collisioni nella pratica. La riflessione scientifica ha cominciato appunto da queste contraddizioni e collisioni, e spesso vi si è impigliata da non potersene più districare: con la giunta di tutte quelle difficoltà che essa s'è creata per via dei con-

(1) Se ho preso ad esaminare la coscienza religiosa, come occasione alla ricerca del postulato pratico della libertà morale; non è perchè intendessi dire che nella religione sola si trovi cotesto postulato, e che la religione non sia, nè possa essere altro, che semplice esigenza morale. Se c'è quistione che concerna l'uomo in generale, senza tener conto d'ogni altro riguardo teoretico o pratico, è questa appunto che s'aggira intorno alla sua libera determinazione conforme a quello che in lui è dato come assoluta esigenza morale: se c'è concetto umano, nel più stretto senzo della parola, è quello della morale. Io non ho inteso dunque di fare altro, se non questo: cogliere in uno dei punti più culminanti della coscienza umana, nel sentimento religioso, l'esigenza morale, così come essa si presenta da sè, nella più riposta intimità dell'individuo stesso.

La religione è altro nel suo insieme: perchè oltre ad essere una maniera specisle di rappresentarsi l'ordine dell'universo, essa è soprattutto bisogno della felicità. L'aspetto suo eudemonistico è quello che più ordinariamente prevale nella comune esperienza: e la stessa speculazione teologica del cristianesimo è stata per la più gran parte rivolta a ricercare i fondamenti teoretici e i criterî pratici del lato eudemonistico della religione.

cetti astratti di potenze attive e passive dell' anima, o di estrema opposizione fra intelletto e volere, fra volere e sentimento; e simili. La vita interiore dell'anima può riuscire così ad un *bellum omnium contra omnes;* senza speranza di mutua intelligenza, o di pacifica composizione.

Nella stessa sfera della coscienza comune c' è però l'esigenza di eliminare queste contraddizioni e collisioni. In fatti quando si dice che l' educazione deve formare il carattere buono, o la volontà buona, l' antinomia è risoluta almeno nella esigenza. La opposizione fra volere e postulato del dovere non si suppone come data una volta per sempre, in immagine; ma come tale che si deva porre per la prima volta nell' individuo, in quella disposizione antecedente dell' animo per cui la scelta fra bene e male è preformata nel proposito del volere buono. Ordinariamente accade questo: dei postulati morali se ne fa un catechismo, e s' affida alla memoria, perchè lo tenga in serbo: e si spera che il volere vi si uniformi quando accada, e quando faccia d' uopo. Quello è certo un gravissimo errore: ma è un errore che procede dall' ignoranza della natura dell' animo umano: l' esigenza non ne rimane punto invalidata.

In questa esigenza è riposta tutta la quistione della libertà morale. Perchè il volere si può dire libero sotto due aspetti: in quanto si guarda, o ai suoi effetti (le azioni), al più o al meno cioè di restrizione che esso trova nel campo della sua manifestazione estrinseca; o alla sua origine, cioè ai sentimenti, ai giudizi, agl'ideali che lo determinano. Nel primo caso la libertà riguarda il volere solo a *parte post*, in quanto l' elezione di esso si conforma o non si conforma alla cognizione del possibile: nel secondo caso lo concerne a *parte ante*, in quanto cioè esso è già dato come libero, come superiore ai bassi istinti, ed agli incerti e riprovevoli appetiti; libero non quanto al suo modo d'apparire, ma per la sua intrinseca qualità morale.

Se tutto questo sia possibile, non può sapersi che dalla scienza dell' anima. Così l' etica in quanto scienza, come il sentimento morale in quanto dato immediatamente nell'uomo, non possono riuscire ad altro che all'esigenza della libertà interiore; non mai alla dimostrazione della sua reale possibilità.

II.

1.° Voi siete dunque determinista? mi pare sentirmi a dire da chi ha letto le pagine che stanno qui innanzi. La domanda è naturale. Se finora non s'è discorso che del volere, in quanto trova la sua limitazione in qualcosa che gli è superiore e lo giudica; e s'è poi accennato alla possibilità che il giudizio morale determini in noi la nascita di un volere corrispondente all' esigenza sua, s' intende che qui non si vuol punto dire che la quistione s'aggiri intorno al libero arbitrio, o intorno al volere che determina spontaneamente sè stesso, e trova, in questa spontanea determinazione, la norma sua, ma invece della possibilità che il volere venga determinato, e del come un volere determinato moralmente possa nascere. La quistione della libertà morale è questa, e non può essere altra; e chi pensa altro è in errore: cioè a dire, egli non può intendere nè che cosa sia il volere, nè che s' abbia ad intendere per volere morale; e cerca quello che non c'è, nè ci può essere, e non si può quindi concepire in un pensiero necessario, per la ragione appunto che non c'è, nè ci può essere.

Ma chi ha saputo questo, ha saputo poco più che niente: perchè determinismo ed indeterminismo non stanno lì innanzi alla mente, come bianco e nero stanno innanzi agli occhi, che aprendoli se ne ha, per quello almeno che si presume, una impressione, precisa, ed identica: chè

anzi la storia del pensiero filosofico ha raggruppato intorno a queste due parole una così grande e svariata discussione, che non è guari possibile raccapezzarcisi alla prima. Quello che davvero importa nella scienza, è di esporre il problema, e di trovarne la soluzione, provandola: non già di dire a prima giunta con quale parola o frase la soluzione si deva formulare. L'indeterminismo ed il determinismo hanno avuto molte forme: e il giudizio che si può portare su ciascuna di esse, deve fondarsi sul complesso delle dottrine metafisiche, o psicologiche, religiose o etiche, che ne sono state occasione. Nell'indeterminismo inteso genericamente, come dottrina che prescinde dalla considerazione dei motivi nell'atto della decisione, non è da trovare nè verità psicologica, nè possibilità di un concetto esatto della necessità morale: ma la quistione non si può dire con ciò risoluta. Il determinismo per esser vero, deve tener conto in egual misura delle esigenze tutte della morale, e delle leggi tutte della vita interiore: e qui sta la quistione.

Cerchiamo un primo addentellato nel concetto della libertà, come semplice potenza del fare.

2.° L'uomo, si dice, è libero quando può fare quello che egli vuole. In generale a questa affermazione non c'è obbiezione a muovere. Tutti gli uomini sanno, che la natura e la società stanno loro dinanzi, come due campi aperti all'attività loro; e che nell'una e nell'altra trovano ogni istante molti impedimenti a superare, molte difficoltà a vincere, e per questo lavorano; e se il lavoro riesce al fine al quale è rivolto, il sentimento della soddisfazione che provano essi chiamano sentimento della libertà. Il quale sentimento si può provare in anticipazione, se l'esperienza ha mostrato fin dove l'attività può giungere a toccare la meta; e se in conseguenza ciascuno si rassegna ad essere attivo quel tanto solo, che può riuscire all'esecuzione, e in quella misura e

modo che l'effetto ne consegua con certezza. Questa esperienza non è agevole: e molti vi si smarriscono prima di essersene condotti a termine, e sono per ciò appunto infelici, perchè vogliono più di quel che possono, o di quello che è possibile; e la somma dei voleri concepiti che rimangono senza attuazione, è come un interno impedimento al sentimento del benessere, della tranquillità, della felicità, della soddisfazione.

Se non che, se ci si pensa bene, si vede che quel volere che non si traduce in atto, perchè in nessuna maniera si potrebbe tradurlo, non merita cotesto nome. Volere l'impossibile, si dice, è contrario alla saggezza; volere l'incerto è contrario alla prudenza. Il fanciullo ignora questa regola, e vuole (almeno per quel che immagina) tutto quello che desidera: e se non ci fossero gli altri, più esperti di lui, che gli assegnano un confine ai desideri, e lo manoducono nello sceverare il possibile dallo impossibile, e lo educano all' acquisto di quei mezzi che possono conferire al raggiungimento di un fine superiore alla possibilità immediata, ogni fanciullo che nasce ora ricomincerebbe da capo tutto il lungo viaggio che il genere umano ha percorso nel cammino della storia. Ma il fanciullo è aiutato ora a divenire uomo, da quelli che sono divenuti uomini prima di lui: e può, ove sia aiutato bene, divenire uomo per tempo, cioè acquistare una notizia esatta della differenza fra desiderio e volere, e conformare l' attività sua a quella notizia, e mettersi come norma del volere appunto il potere. Questo momento della vita deve arrivare, perchè sia possibile, non solo la moralità, ma ogni altra regolata pratica, ogni altro normale esercizio: e chiunque abbia avuto uno sviluppo regolare della coscienza ed una educazione approssimativamente buona, egli sa come è quando sia nato in lui il proposito di volere appunto quello che può, e di procurare di potere quello che vuole.

Ora se si guarda il volere, solo da questo lato, si vede chiaro che non erra chi dice, che l'attribuirgli libertà sia un pronunziare una semplice tautologia (1); perchè davvero, se io dico che la volontà è libera, io non dico altro qui, se non che è libero quello che è libero. Nè al desiderio, nè alla brama, nè all'appetito, nè alla voglia compete quel predicato: mancando loro la condizione necessaria, che chi si trovi in quello stato di desiderare, bramare etc. abbia la coscienza della eseguibilità del desiderio, della brama etc., mentre per l'opposto nella volontà questa coscienza si presume sempre.

Ogni uomo in quanto individuo determinato è una determinata somma di attitudini peculiari, nelle quali è data la somma delle sue possibilità all'agire. Ciascuno deve volere quello che gli è possibile: e se desidera più di quello che può, deve accrescere i suoi mezzi; chè se fa altrimenti è infelice, e se s'affligge della impotenza sua, senza cercare d'accrescere la potenza egli è stolto e peggio. Non si può dunque chiamare volere quello che è semplice desiderio: perchè è elemento essenziale del concetto suo, la coscienza della possibilità della esecuzione: ossia la coscienza del limite rispetto al semplice appetire. La coscienza però della potenza cambia, non solo col crescere o decrescere di essa nelle diverse età e condizioni della vita, ma col cambiare della esperienza stessa; e il limite suo s'allarga o si restringe, secondo che il campo di quella è maggiore o minore; e la prudenza sta appunto in questo, che si sappia intendere dove sia l'occasione di cambiare il desiderio in volere, o di porre termine ad un determinato volere, per gl'impedimenti che si frappongono alla esecuzione sua.

(1) Allihn: *Die Grundlehren der allgemeinen Ethik* pag. 91. Lo Schopenhauer nel libro: *Ueber die Freiheit des Willens*, spiega molto bene l'origine ed il significato di questa tautologia.

Il volere dunque, in quanto c'è già, senza guardare alla origine sua, si dice libero esternamente quando s'esegue, e chiunque sappia volere solo quello che è eseguibile egli è libero, perchè tanto vale qui esser libero, quanto scegliere quello che si può: ossia non volere che quello che è lecito volere. É chiaro in conseguenza che il volere non è quella potenza indefinita, che pare a molti; perchè oltre ad essere circoscritto dai limiti della nostra organizzazione, e dalle resistenze naturali o sociali che ciascuno di noi trova innanzi a sè, le quali sono tánto varie per quanto è varia la posizione che ciascuno piglia nel mondo con l'attività sua: esso ha questo limite, più intrinseco all'indole sua peculiare, che è riposto nell'antecedente coscienza dei relativi confini della capacità di ciascuno.

Quella libertà, dunque, riguarda l'agire, e non il volere: e chi considera questo nella sua origine interiore non può non tenerlo per un risultamento delle condizioni psichiche che lo mettono in essere: perchè c'è un punto dal quale comincia, e prima del quale quello che c'è, non è volere.

Volere ed appetito, in quanto già sono distinti, sono tutt'altra cosa, che quando s'hanno ancora a distinguere. Ora se si guarda alla storia dell'individuo, la prima forma del volere è appunto l'appetire, come semplice appetire: e da questo si vanno mano mano sviluppando le volizioni abituali, le quali, quando l'individuo e già maturo, si trovano fissate in lui come abito, come proposito, come predisposizione in genere all'agire. Chi dice: io voglio, già dice che egli non appetisca, o desideri, o brami semplicemente: ma che in un solo e medesimo atto della vita interna, coscienza ed appetito fanno uno. Il volere è l'appetito accompagnato dalla coscienza, e reso stabile dall'abito.

Ora se da una parte nell'individuo, in quanto si for-

ma, c'è una naturale selezione degli appetiti, dall'altra parte nell'individuo in quanto è già formato c'è l'elezione del volere, che può conseguire all'appetito; in quanto il volere è dato semplicemente in immagine prima della risoluzione.

In che cosa consiste questo atto della elezione?

3.° È una maniera quasi popolare d'intendere la scelta, come atto della vita interiore, e come principio della libertà, quella che si riduce ad ammettere, che nell'uomo, in ogni uomo, è data naturalmente la possibilità di volere o non volere, questo o quello, l'uno o l'altro, questo e l'opposto di questo; nell'atto stesso della decisione. Cotesta opinione s'è concentrata, o per dir meglio, s'è sostanziata in quel particolare concetto che si dice *libero arbitrio*: cioè dire, facoltà naturale dell'uomo di decidersi fra due o più motivi indifferentemente, senza che nella natura dei motivi, nel loro grado di forza o di intensità, ci sia niente che debba rendere necessaria la decisione. Chi ammette il libero arbitrio si dice indeterminista (questa è una delle forme dell'indeterminismo); sebbene non tutti quelli che lo ammettono, siano d'accordo nel dire in che cosa esso debba davvero consistere: e come, dato che ci sia, si debba poi intendere che l'esigenza morale possa divenire obbligatoria, come si presume nell'imperativo del dovere.

Innanzi tutto come nasce questo concetto? Perchè davvero non c'è nessuno il quale si sia colto proprio in flagranza di libero arbitrio; e pure molti parlano del libero arbitrio, come di un concetto che trova un equivalente di fatto in una reale condizione della nostra vita interna (1). Ci par chiaro che chiunque discorra del libero

(1) Il Cartesio in verità diceva; *Prin: philos:* I. §. 41: « *Libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus.* »

arbitrio, abbia in fondo della mente questo: ogni atto determinato, ossia ogni atto realmente voluto, è preceduto da una decisione; ora chi dice decisione dice due cose: atto del decidersi, ed agente della decisione, l'atto e l'agente non possono fare uno, perchè l'agente è più che l'atto, questo è uno, e quello è la possibilità di esso e di molti altri. Questo agente ci deve essere, e la sua natura non può essere quella stessa dell'atto determinato, perchè se così fosse, tutti gli atti dovrebbero rassomigliarsi, e pure gli atti sono assai diversi. Ora l'agente deve avere in sè qualcosa per cui sia la possibilità degli atti differenti, e pure quanto alla sua propria natura, deve essere indifferente rispetto a tutti gli atti presi in particolare. Questo agente è il *liberum arbitrium indifferentiae.*

L'escogitazione è fatta; poi viene la volta di trarne partito, e qui a travagliarsi il cervello per trovare fra la escogitazione gratuita e l'atto determinato, che è il solo in verità che si trovi in natura, un passaggio naturale:

È utile riscontrare l'acuta critica che fa il Leibnitz di questo concetto cartesiano ved. *Teod.* I. §. 50; e III, §. 292.

Bisogna però notar questo, che nel concetto cartesiano si confondono tre cose: il fatto empirico della deliberazione, l'incertezza dell'uomo sul valore morale della decisione; l'imparzialità del giudizio morale. Che il Cartesio stesso non considerasse il libero arbitrio como fondamento sicuro della morale si vede dal seguente notevolissimo luogo *Med. IV.ª* «*Indifferentia, quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est* infimus gradus libertatis: *et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum testatur; nam si semper quid verum sit, clare viderem, nunquam de eo quod esset iudicandum vel eligendum, deliberarem.* Il Cousin dà in vero prova di una ingenuità senza pari, quando afferma che il libero arbitrio è un fatto di coscienza che non si può revocare punto in dubbio, conf. *Cours d'histoire de la philosophie* p. 19 e 20. « *Pourquoi,* dice il Cousin, *demontrer ce qui il suffit de constater* ? ibid. p. 50.

e l'imbroglio è stato appunto questo, che il passaggio non s'è mai trovato.

Chi osserva sè stesso nell'atto della determinazione, prima e dopo di quell'istante in cui la decisione si puntualizza, ha quasi sempre nell'ambito della coscienza la rappresentazione di una possibilità eccedente l'atto determinato al quale si decide. Poniamo che in me, mentre sto qui a scrivere, sorga ora il vago desiderio di fare altro. Questo desiderio può passare nel mio animo quasi inavvertito, nè fermarvisi nè starci potentemente. Ma per una serie di complicazioni, con altre rappresentazioni o sentimenti che io sono solito di associare alla rappresentazione di quello che ora comincio a desiderare, può nascere in me un determinato appetito, che sospende in me l'atto che sto compiendo. La penna mi cade di mano, i pensieri che mi correvano per la mente non si presentano più così agevolmente come prima. La mia coscienza è come occupata dal nuovo impulso. Io però ho campo di riflettere: perchè in me la voglia dello scrivere non è del tutto cessata, ma solo sospesa o limitata: e se io rifletto, vedo sorgere in me due serie di rappresentazioni in luogo della unica serie che io aveva dinanzi a me, prima che sorgesse il desiderio nuovo. Queste due serie, poniamo, tengono ora tutto il campo della mia coscienza. Io devo pigliare una decisione. Qui non c'è un terzo termine fra le due serie, nè ci può essere: e la decisione nasce naturalmente dal prevalere di una delle due serie, secondo che si complichi con altre mie precedenti abitudini, o che trovi stimolo ed eccitamento nei sentimenti che io soglio associare alla rappresentazione dello scrivere, o di quello che desidero ora di fare. La decisione avviene: cioè, in una delle due serie si genera un volere determinato, che trova la sua esecuzione nella rispondenza organica di quei movimenti corporei che sono destinati a servire le

diverse decisioni dell' animo : e quando è avvenuta c' è in me luogo a pentirmene o a compiacermene, non c' è più luogo a decidermi una seconda volta. Però avvenuta che sia la decisione, in qualunque dei due stati io mi trovi in seguito, se mi ricorre alla mente la rappresentazione dello stato opposto, io dico: era anche possibile di fare il contrario. Certo era possibile: ma se mi fossi deciso contrariamente, era anche possibile l'opposto; ma che faccio io ora di questa possibilità? Tutto al più mi potrà servire a questo, che io accresca in me l' amore dello scrivere, se la decisione che ho presa m'è stata cagione di pentimento : se mi potrà o no riuscire di accrescere talmente questo amore che sia sufficiente a resistere alla lusinga opposta, io lo saprò un' altra volta che avrò a decidermi; ma quella semplice possibilità non mi giova nè punto nè poco.

Davvero la teoria del libero arbitrio non è che il mito di questa possibilità: un mito filosofico e teologico, come tutti gli altri che sono nati da una scorretta esperienza della vita interiore; dalla fretta di concentrare in concetti generici gli stati reali della vita psichica; e dalla pretesa di attribuire a questi concetti generici una virtù generativa degli atti particolari dai quali sono stati astratti. La possibilità di una decisione opposta a quella che s' è presa di fatti c' è come astrazione della nostra mente: ma non come elemento reale della decisione stessa, in quanto atto particolare : perchè nessuna cosa o atto è sè stessa più la possibilità sua. Chè se quella possibilità ha da essere qualcosa di più che una semplice possibilità, deve specificarsi in tanti e tali motivi efficienti, quanti possono essere i criteri pratici coi quali si valuta la decisione presa per la prevalenza degli appetiti: e qui sta tutto il problema.

Quello a cui non si guarda ordinariamente, è questo: che in qualunque decisione si pigli, fra le molte che era-

no possibili in un determinato momento, si dice sempre: io voglio. Ora quell' io che si accenna in genere nell'espressione: io voglio, può essere mòlte cose; sentimento o coscienza dell' utile, o del piacevole, o dell'onesto; totalità dell' io in quanto si riferisce a quella particolare specie d' attività su la quale cade la decisione, o particolare forma di esso in quanto massima, proposito, abito, bisogno e così via. Innanzi ad una così svariata possibilità di dati, quanti son quelli che si presentano come fattori di ogni singola risoluzione, chi potrà dire che tutto il gran segreto stia riposto nella sottigliezza del libero arbitrio?

Se il concetto del libero arbitrio manca d' ogni forza di resistenza a queste due interrogazioni: *quid facti, quid juris?* non è a dire nemmeno che sia una pia ed utile invenzione in servizio della morale. Se si dice ad un uomo: tu sei dotato della facoltà di volere, e di volere questo ed il contrario di questo, in ogni tua particolare decisione: e poi gli si dice tu devi esser buono: se si guarda bene a quel che si dice, si vede che si riesce ad un non senso, perchè l'imperativo del dovere, al quale s' appellano pedagoghi e maestri di religione, moralisti e giuristi, precide dalla radice quella vuota possibilità, o la fa per uno dei suoi lati, per quello di volere il contrario di quello che si deve, affatto spoglia d'ogni legittimità, e diritto. L' imperativo della morale è anche esso vuoto, se chi lo annunzia non tiene conto della reale condizione del soggetto cui è rivolto: e qui davvero si corre pericolo di annegare tutta la morale in due vuoti; in quello del libero arbitrio ed in quello del dovere.

4. Il concetto del libero arbitrio è nato storpio al mondo. I teologi che pei primi l' escogitarono, non viveano in quell' ambiente scientifico e morale nel quale viviamo noi: ed avevano innanzi a sè una intuizione del mondo diversa della nostra. Se non fosse così non sarebbe spie-

gabile come accordassero il concetto del libero arbitrio, con quello dell' imperativo della legge, e della necessità di qualcosa di superiore che sorregga e redima l' uomo. Il libero arbitrio in gran parte per essi c' era stato: non era una attuale attività dell' uomo : era una potenza più o meno alterata e corrotta dal peccato : e di qui il bisogno della grazia. La teologia cristiana, col concetto del peccato o della grazia s' è avvicinata alla verità empirica e speculativa assai più di quello che non abbia fatto col concetto puro e semplice del libero arbitrio: il quale sarebbe in sè la negazione d'ogni morale e d'ogni religione. Il meccanismo naturale della coscienza non ha niente in sè a prima giunta, per cui il motivo morale debba prevalere nella determinazione: e l'esserci o no il libero arbitrio non decide niente più niente meno su la moralità umana.

5. È chiaro però che dal punto di vista della esperienza comune sono molti gli uomini le cui azioni si sottraggono ad ogni previsione di regola, prudente o morale che si sia. Questi uomini , e non son pochi , ed in una certa età della vita son molti, e del pari molti in certe condizioni sociali, s' intende che son quelli i quali sommettono la ragione al talento; e nell'atto che si ribellano alla regola che si vuole insinuare loro nell'animo, sogliono dire: io faccio quello che voglio, non quello che debbo. Molti sognano che in cotesto arbitrio consista la eccellenza della vita, e che il ribellarsi alla regola, sia come un dar prova del maggior pregio che s'abbia l' uomo. In verità però , chiunque pensa così egli è in errore se crede che il suo volere sia libero , perchè si sottrae alle regole, che gli altri tengono per utili , per prudenti, o per morali: sarà il piacere che lo domina, e la tendenza al piacere può essere rinforzata eziandio dal piacere che nasce dalla voglia di sottrarsi alle regole , e d' esaltarsi nell' eccesso dell' arbitrio. Ma qui

il motivo — pessimo come esso è — c' è sempre: ed il tiranno il quale si sarà fatta una regola del non dovere in alcuna maniera fare mai cosa alcuna che la sagacia altrui abbia a prevedere come naturale, è lo schiavo di questa regola, che a lui pare mezzo di maggiore libertà (1).

6.° In riassunto, per intendersi sul modo come il problema della libertà interiore s' ha da porre: bisogna guardare ai seguenti diversi significati del concetto della libertà. Noi siamo liberi esternamente, quando possiamo fare quello che vogliamo; quando all'atto interiore che s'esprime: nell' io voglio, corrisponde la condizione del potere. Non si arriva alla coscienza di questo rapporto che per via dell' esperienza: il che importa che nell'uomo è sempre data una reale somma d'impedimenti al sentimento della libertà, un principio di servitù rispetto al complesso di quello che è semplicemente volibile, e che rimane nell' animo allo stato di desiderio, non soddisfatto, o di appetito non attuato. Nella massima: bisogna volere quello che si può, è espressa in generale l'esigenza su la quale si fonda la prudenza; e nella quale al tempo stesso riposa la condizione negativa della libertà morale.

In questa condizione, si suppone: l' io voglio. Ma il volere è dapprima semplice appetire, desiderare, bramare: è un volere in immagine, un volere puramente nella rappresentazione. Il divenire volontà, è quello che si dice decisione: la quale, nell'atto che avviene, è determinata da quello che c' è nell'io: perchè nell'io voglio c' è appunto l'io che vuole (Herbart diceva: io voglio è lo stesso che io divengo: *ich werde*). Ora il valore psicologico della quistione sta appunto in questo, che si

(1) Drobisch. *Die moralische Statistik, und die menschliche Willensfreiheit*, p. 63

sappia come avviene questo decidersi che è espresso nell' io voglio: ed il valore morale di essa sta nella cognizione di quello che fa, che l' io voglio sia un volere morale. Quella che si dice comunemente indifferenza, come punto di passaggio fra il decidersi ed il volere, è una pura astrazione, che esprime niente altro che l'impotenza appunto alla decisione, il difetto di essa: e non è da confondere con la indifferenza del giudizio morale, che non è indifferenza perchè volere indifferente, ma è indifferenza in quanto non è volere. Il volere è dunque determinato da quello che ha dietro di sè, da quello che lo mette in essere: e la differenza fra volere morale ed immorale sta appunto nel giudizio sul volere, non nel volere stesso: che se non fosse così il massimo della libertà umana consisterebbe appunto nell'arbitrio: in quello cioè che nel concetto del carattere si esige che non ci deva punto essere.

III.

Noi avremo più tardi occasione di mostrare più chiaramente donde proceda quella illusione, che fa della semplice possibilità della decisione opposta, una potenza stabile e costante nella natura umana; o, come si dice, una facoltà originaria dell' anima: e vedremo anche come quella illusione si riproduca in altre forme, tutte le volte che l' atto assai complicato della decisione, si tenta riferirlo tutto intero all' io come semplice io, o al volere come semplice volere.

Ora abbiamo a metterci in guardia contro una equivocazione, nella quale non è difficile incorrano parecchi di quelli, che della pura e semplice facoltà del libero arbitrio sono usi a fare il fondamento più sicuro della morale deliberazione. Oltre di che, c' è qui modo per

noi di riannodare il nostro discorso, a quella speciale maniera d'intendere il problema della libertà, che è nata ed è prevalsa in un recente particolare indirizzo delle scienze sociali.

1.° Ora la prima impressione che fa in molti il sentire a dire che non c'è libero arbitrio, è questa: o noi siamo in pieno fatalismo, o siamo prossimi ad arrivarci. Posto che non ci sia — così si ragiona — un termine di mezzo fra i due o più motivi, cioè dire fra le due o più serie di rappresentazioni, che in un determinato momento sono come la materia della scelta nell'atto della decisione, la decisione, avviene così come è predeterminato nella natura dei motivi stessi che essa avvenga, e comunque avvenga è sempre necessaria. E qui la mente—si soggiunge—è libera di spaziare in una serie infinita di supposizioni, e di estendersi tanto nella considerazione delle cause ultime di cotesti motivi, da riuscire ad una intuizione cosmologica nella quale non c'è più posto per la libertà, e nella quale le azioni umane devono tutte apparire così rigorosamente necessarie come i processi naturali che noi sogliamo comunemente credere diversi dai processi interni, principalmente per questo, che negli uni supponiamo predomini la necessità, e negli altri la libertà.

Di certo c'è chi guarda le azioni umane sotto questo aspetto: ed è fondato il timore, che dalla cruda negazione del libero arbitrio si corra difilato all'affermazione pura e semplice dell'ordine assoluto della natura; nel quale non c'è posto, nè per la libertà, nè per la deliberazione. Un pensiero però che s'abbandona così presto a queste conseguenze estreme, senza ripensarci più sopra, è per lo meno un pensiero immaturo: cioè a dire un pensiero incapace d'attendere, che da tutto quello che l'esperienza gli offre, e che esso può combinare e collegare per via dei concetti, gli stia spiegato chiaramen-

te dinanzi. Se si guarda però a questo, che la deliberazione, morale od immorale che si sia, è un atto così peculiare della vita interna, da non trovare riscontro in nessuno dei processi così detti fisici, non c' è a temere che il pensiero debba qui necessariamente cadere nella semplice, nella nuda concezione causale.

La tendenza al fatalismo è di assai vecchia data nello spirito umano, e v' ha preso forme sempre varie, e sempre nuove. In fondo non consiste in un peculiare indirizzo della mente, ma in una fantastica combinazione dei dati di una più o meno larga esperienza, in una immagine complessiva e raccorciata dell'universo. Perchè un pensiero anche appena iniziale può involgere nella confusa rappresentazione di una necessità cosmica, tutto quello che avviene che è avvenuto o che avverrà, e fermandosi ad un apparente primo ed ultimo termine di una presunta serie causale, negare in essa, in quanto si suppone completa, la possibilità che alcuna delle sue parti sia altra da quello che appare, come elemento della serie stessa. Quello che c' è c' è: è la regola di questa maniera di rappresentazione. Se non che il pensiero etico si ridesta: e l'uomo, quando è giunto alla pienezza, sia storica sia individuale, dell'attività sua, intende che egli può proporsi dei fini e raggiungerli, e che con questi suoi fini particolari egli altera una più o meno grande parte di quell' ordine che gli sta dinanzi. La coscienza di questa attività sua, si riflette nella rappresentazione di quello che dapprima appariva come impenetrabile unità della serie dei fenomeni, e impronta in essa lo stesso suo carattere di volontà e di elezione. Quello c'è c' è, si cambia nel concetto: quello che c' è, è stato voluto.

Qui è inutile andare più innanzi: chè il farlo sarebbe come un voler tentare di riassumere tutta la storia nel determinismo meccanico, in quanto si ricongiunge

alla rappresentazione religiosa o non religiosa di una serie causale assoluta, che abbia o non abbia termine in una volontà, superiore all'umana, e più o meno cosciente predeterminatrice della volontà umana. Quello che importa però è questo: che bisogna guardarsi dal pregiudizio che sia inevitabile pel pensiero, quando si rivolge a studiare gl' intrinseci motivi dell' attività interiore dell' uomo, l' anticipare e confondere in una sola immagine, tutto quello che l'esperienza gli dà come vario e distinto.

Perchè il volere non è lì tutto d'un pezzo: nè come essenza che non cambi mai natura: nè come attività che non muti mai indirizzo: esso c' è, e non c'è, e c'è ora in un modo ora in un altro, e quando c' è, non corre così in linea retta come mobile spinto, ma si piega innanzi alle esterne resistenze, e si muta per le interne esigenze. Chi dice, dunque, che nell' atto della determinazione, non c'è, non ci può essere altro, da quello in fuori che nell' anima è dato, in quanto unità reale dei processi che le son propri, egli non dice, nè pretende dire, che da questo ad una affermazione pura e semplice di quella maniera di sistema, sia religioso sia filosofico, che ha nome di fatalismo, non ci sia che un passo.

2. Ma qui c' è altro. Il determinismo meccanico ha trovato negli ultimi tempi nuovo impulso in quell' insieme di vedute che si suole raccogliere nel concetto, o nella esigenza di una fisica sociale; ossia di una serie di studi fatti col metodo delle scienze naturali, intorno alla organizzazione sociale; ed al modo come gl' individui si muovono e vivono in essa, per naturale condizione di azioni e reazioni. Erano di certo in grave errore gli antichi deterministi meccanici, quando per via di considerare l'individuo da un canto separatamente, e l'oggetto naturale, il semplice oggetto naturale, dall' altro canto, riuscivano a tener quello come semplice conse-

guenza di questo. Fra l' individuo come è ora, e la natura c'è di mezzo la società : e l'individuo non vive che in questa, ed ha da questa — dalla storia, dalla tradizione, dalla educazione — la più gran parte dei concetti, dei sentimenti, delle volizioni che egli, secondo la sua speciale capacità, è atto a ricevere ; e nel corso di tutta la vita rimane come legato a quell'ordine, a quella forma sociale in cui si trova, o che elegge. Nell'assiduo ricambio delle forze sociali, non c'è posto per nulla che si presuma debba eccedere la misura di quello che c'è realmente, e che nel suo insieme rappresenta la somma delle reali forze di tutti e di ciascuno. Se togli la soddisfazione dei primitivi bisogni animali, tutta la rimanente attività umana è frutto di questa vita sociale che l'uomo s'è fatta nel processo della storia, e nella quale sono riposti tutti i moventi delle sue volizioni, ed i mezzi di soddisfarle, e la possibilità di quella forma di soddisfazione in cui si vanno a compiere. Finchè dunque non sarà fatta questa grande storia naturale dell' uomo (così ragionano alcuni), in quanto essere sociale, non è punto possibile di venire a capo di nulla in ogni quistione che riguardi l' individuo in particolare, in quanto egli è da considerare come limitatamente o illimitatamente capace di libertà. E parecchi di quelli che inclinano a credere che cotesta scienza naturale dell' uomo, come essere sociale e storico, sia in via di farsi, o prossima già a compiersi, sono venuti in questa opinione: che l'individuo è affatto determinato dalle cause sociali che agiscono sul suo volere, e che in questo, quanto alla sua nascita, o alla maniera di attuarsi, e quanto ai criteri donde la decisione procede, non ci sia nulla che non sia dato anticipatamente nella società stessa.

Certamente in tutto questo c'è del vero: ma non son punto vere tutte le illazioni che cotesta maniera di considerare l'uomo, cava da certe esigenze giuste. Il vero è que-

sto: che l' individuo come è ora non è semplice potenza naturale, ma insieme potenza storica e sociale, e che la realtà sociale e storica si riflette in lui, in quanto il carattere e l' indole non sono dati solo naturalmente, la forza per agire secondo o contro l'indole non è data solo naturalmente. Il concetto dunque dell'uomo s' è allargato. L' uomo non è solo da considerare come essere animale e razionale, ma come essere sociale e storico; perchè la sua vera natura sta in questo: che egli s' è spiegato e si spiega in quella varietà di manifestazioni che sono la vita sociale e storica. Ma tutto ciò non cambia per nulla il valore della libertà in generale, della libertà come atto della vita interiore di ciascuno individuo preso a parte. Ogni individuo che viva in una società progredita, che è il risultato d' un lungo processo storico, differisce profondamente, quanto alla qualità ed alla complicazione della vita interna, dall'uomo che vive, come si dice, nello stato di natura. Il volere, come forza naturale, è in lui immensamente cresciuto, la coscienza dei limiti di esso è immensamente sviluppata, la somma dei motivi etici, estetici e religiosi in virtù dei quali si può reagire contro la forza naturale degli istinti, è ordinata, e consolidata: ma in fondo la quistione della libertà lo riguarda sempre come individuo: e appunto perchè sviluppato di più, lo riguarda nella parte più intima della individualità sua.

In fondo non c' è l' uomo storico e l' uomo come individuo, l' uomo come singolo e l' uomo come elemento della organizzazione sociale: ma c' è solo l' individuo come semplice individuo, più o meno modificato dall'azione degli altri individui che lo hanno preceduto in ordine al tempo, più o meno limitato e modificato dall'azione degl' individui che gli sono attorno in ordine allo spazio. Tutto quello che c' è nell' individuo, derivi dalla natura, dalla società, o dalla storia, non ha

valore per lui, se non in quanto egli è per l'appunto individuo: in quanto cioè è data in lui quella somma di stati particolari che costituiscono la sua realtà, e nei quali s' ingenera quella duplicità di elemento determinante e di elemento determinabile, su cui riposa la elezione buona o cattiva, la semplice libertà, e la libertà morale.

3.° Ci pare opportuno di chiarire questo concetto con un esempio, sembra a noi, calzante.

La statistica, come tutti sanno, è una scienza principalmente descrittiva. Essa non ha immediatamente uno scopo morale: e molti, la più gran parte di quelli che vi si occupano, non pensano di metterla in servizio delle scienze morali. Notare quanti uomini nascano e muoiano, e come muoiano, quanti matrimonii si contraggano, e in quali condizioni, quanti delitti si commettano e di che natura, quanti suicidi e in che modo: e tutto questo avuto riguardo agli anni entro il corso dei quali cotesti fatti accadono, e della proporzione dei fatti stessi con gli abitanti di un determinato stato, provincia o città: — ecco in breve l' ufficio della statistica. Se non che di questi fatti, altri son di quelli che noi siamo soliti di chimare naturali, p. e. la nascita e la morte, altri son di quelli che si riferiscono nella loro origine alla volontà umana, come a causa efficiente più o meno diretta. Ora se il raccogliere, e classificare questi ultimi può menare alla conclusione, che in essi si riveli una certa costanza di proporzione, tenuto conto delle condizioni in virtù delle quali si può presumere che si generino, e della proporzione numerica fra gli agenti loro, e tutti quegli altri individui che trovandosi nelle medesime condizioni, possono supporsi come possibili agenti analoghi, egli è chiaro che la statistica può riuscire ad essere la scienza della costante produzione degli atti tenuti presuntivamente per liberi. A cote-

sta parte della statistica si è dato il nome di statistica morale (1).

Se si guarda ai risultati ottenuti finora, non può negarsi che il tentativo è stato coronato da un gran successo. La costanza, negli atti umani così detti arbitrarî, è maggiore, massime in alcuni di essi, di quella che si riveli in alcuni dei fatti così detti naturali. Il numero p. e. dei matrimonî contratti in un determinato periodo di tempo, tenuto conto della proporzione di esso col numero degli abitanti di un determinato paese, è più costante del numero dei casi di morte che si avverano nelle stesse condizioni. Gli atti così detti arbitrarî rivelano, dunque, maggiore costanza: il che potrebbe dar luogo a questa opinione; che la causalità, in quanto agisce su l' uomo, come essere cosciente, ossia in quanto essa è legge della motività, ha un effetto più certo di quello che s' abbia su l' uomo stesso come essere naturale.

Però, si noti bene, la statistica morale, per assodare cotesta costanza, ha bisogno di due condizioni: cioè dire, di poggiare la sua osservazione sopra un numero di casi abbastanza grande, e di tener conto di questo: che gl' individui, presi nel loro insieme come associazione regionale o politica, si trovino a parità più o meno certa di condizione fra loro. Se la prima condizione manca, cioè dire, se il numero degl' individui su i quali l' osservazione cade si rimpiccolisce, la proporzione dapprima ricavata dalla enumerazione si altera, o cade nell' incerto: se la parità di condizioni manca, la proporzione riesce altra da quella osservata su gl'individui messi in diverse condizioni. Ora non è a negare che in questi risultati della osservazione statistica sia

(1) Io mi attengo qui al citato libro del Drobisch, intorno alla *statistica morale*, Lipsia 1867.

riposto un grande incentivo a parecchie escogitazioni: le quali possono essere più o meno fondate, secondo la natura dei concetti psicologici o morali ai quali si riportano.

Fra quelli in fatti che si son messi a studiare cotesti risultati della statistica morale, sono stati parecchi che non hanno saputo integrare il loro studio con un altro ordine di concetti, e che si son quindi risoluti a trarre dalla isolata osservazione dei fatti meramente statistici, tutto un particolare sistema di antropologia o di psicologia che voglia dirsi (1).

Ecco la prima illazione falsa che essi traggono — Il numero degli abitanti di una determinata regione è questo, il numero p. e. di quelli che v' hanno contratto matrimonio è questo: dunque il secondo numero rappresenta la media reale di coloro i quali sono capaci di compiere quell'atto; di attuare in esso l'istinto reale del matrimonio. Tutti gli altri abitanti della stessa regione, avranno sentito allo stato d' immaginazione, ossia d' instinto fittizio, lo stesso bisogno; ma il fatto prova che essi non lo sentivano davvero. Qui, come si vede, dalla costanza del numero degli atti compiuti, si deduce tutta la possibilità di un determinato atto, senza tener conto di questo: che il volere come semplice volere ha un limite nella potenza, e che la volontà in quanto atto compiuto deve esser preceduta da una risoluzione, ossia da un altro atto interno, la cui natura è così complessa, e così varia nei diversi individui, da non potersi riassumere nel concetto indeterminato di un istinto. Fra coloro che non contraggono matrimonio ve ne sarà di certo molti che non hanno alcuna voglia, nè reale nè immaginaria, di contrarne mai; ma son pure molti quelli, nei quali alla voglia fa ostacolo la potenza, o qualunque altra di quelle ragioni per cui noi ci astenghia-

(1) Qui alludo principalmente al Quetelet.

mo dal tradurre in atto un proposito, o dal soddisfare una esigenza. D' altra parte, chi sa quanti siano i matrimonî contratti in un determinato periodo di tempo, in una determinata regione o paese, egli sa solo questo: che il numero degli atti compiuti in rapporto a quella forma di convivere umano che si dice matrimonio, è tanto; ma egli non sa nulla di più intorno ai motivi speciali di ciascuno di cotesti atti, e molto meno intorno ai motivi che agiscono in senso opposto su tutti quegli altri uomini che si trovano in quella età nella quale il matrimonio è possibile. Se la scienza psicologica ci guadagna questo: che essa, nella indagine intorno ai motivi delle azioni degli individui singoli, deve tener conto, e non piccolo, delle particolari condizioni sociali nelle quali gl'individui vivono, alla conoscenza delle quali condizioni contribuisce non poco la statistica, al tempo stesso è assai chiaro di per sè che il concetto della libertà individuale, in quanto atto determinato di decisione, o pluralità di atti che fanno uno, torna ad essere il medesimo.

Ma la esigenza sistematica di cotesta statistica morale va ancora più innanzi. L' osservazione, si noti bene, offre un numero determinato, poniamo di delitti, sopra un determinato numero d' individui d' una certa provincia o paese, in un certo elasso di tempo. Se le condizioni rimangono le stesse, questo numero è costante. Qui è il caso d' istituire un calcolo di probabilità, e di arguire per mezzo suo quanti individui, in ragione delle proporzioni raccolte per l' innanzi, si può presumere che in un determinato periodo di tempo devano essere per l' avvenire autori di un pari numero di delitti. C' è chi ripete qui lo stesso che accade pei matrimonî; che cioè vi sia una tendenza naturale al delitto in un certo numero d' individui, la quale si manifesta in proporzioni costanti. Ma questo è poco male: perchè

di cotesto istinto nessuno s' è davvero avveduto mai, ed è assai poco difficile il provare che non può esistere, perchè tendenza al male suona lo stesso che negazione del male, non potendosi intendere per volontà cattiva se non quella che coscientemente si ribella al bene. Ma si dice inoltre: questa media dei delitti rappresenta il prodotto di quei tanti e tali individui di una determinata regione o paese, che tutti concorrono, in quanto vivono insieme, a predeterminare quella somma di motivi, che si rivelano negli atti particolari, visibili, e numerabili. Donde proceda questo errore è chiaro. Il numero, poniamo, dei delitti, dei matrimonî, dei suicidî e così via, sta al numero degl' individui che vivono in una data regione, in una relazione determinata: or questa relazione si esprime dapprima col tanto per cento o per mille, il che dà una frazione costante di quel numero che s' è dapprima trovato costante come semplice unità. Questa operazione si protrae nel senso, che a ciascuno individuo si attribuisce una frazione minima di quel numero complessivo p.e. di delitti, che sono accaduti in mezzo a quel più gran numero d'individui che sono gli abitanti di quella determinata regione di cui si discorre. Qui comincia l'immaginazione a lavorare. Della pura e semplice relazione numerica si fa l'espressione di un rapporto reale: il numero complessivo, si dice, è una quantità reale composta dalle quantità minori distribuite in tutti gl' individui: i quali non sono più presi come semplice unità che deve fare da dividendo della cifra complessiva, ma come reali fattori di essa.

Certo non può negarsi che in una determinata società, c'è un concorso reale di circostanze per cui le azioni di ciascuno debbano o possano tenersi per risultante effettiva della quantità effettiva di azione per cui gli altri individui influiscono sopra di lui. Se Tizio commette un delitto, entrano nella spiegazione dell' atto delittuoso la

sua condizione economica, e sociale, gli esempî che hanno agito sopra di lui, la sua educazione, il grado di favorevole o sfavorevole pressione che esercitano sopra di lui le istituzioni dello stato in cui vive. Ma queste influenze non vanno all'infinito: nè trovano la loro reale espressione nei numeri della statistica. Solo chi conosce Tizio da vicino, chi ne ha seguito la storia e ne ha analizzato il carattere, può dire con certezza in quale misura la somma degli agenti sociali abbia contribuito a formargli quell'indole peculiare, che ha predeterminato in lui la disposizione, o meglio la possibilità dell' atto criminoso: ma il numero degli abitanti del paese, della regione, della parte del mondo in cui Tizio vive, non sta in alcuna reale relazione con l'atto particolare che egli compie.

Se qui abbiamo toccato alcune delle illazioni che un pensiero incompleto è in grado di ricavare dallo studio empirico dei fatti sociali, non abbiamo con ciò ancora detto tutto. Quella integrazione per via di altri concetti, il cui difetto noi deploriamo qui, è stata fatta con altri mezzi che non siano quelli di una osservazione più o meno diretta, ma più larga, e più spregiudicata dei fatti stessi.

La negazione della libertà, come atto peculiare della vita interna, per molti importa diretto ed esplicito riconoscimento di una gran legge cosmica, in ragione della quale il nesso universale della causalità è da concepire come così perfetto e compiuto in sè, da non ammettere alcuna interruzione, sospensione, o eccezione nel corso suo. L'uomo, si dice, non è che una parte minima di questo grande ordine, parte determinata affatto dalla somma delle cause naturali che ne generano, predeterminano, e soddisfano il volere: così minima rispetto alla grandezza dell' ordine stesso, che non c'è verso d' intendere come esso possa in alcuna maniera o per alcuna via al-

terare quell'ordine generale di cui è elemento, risultato, o anello (1).

Uno degli ultimi espositori sistematici dei risultati della statistica morale, ha espresso cotesto pensiero in una immagine veramente grandiosa (2). Poniamo, egli dice, che in uno stato retto a tirannia il despota stabilisca anticipatamente quanti individui fra quelli che gli son soggetti, debbano in un determinato periodo di tempo compiere un determinato atto, il matrimonio p. e. o altro; e che cotesto tiranno rimetta alla sorte la scelta di quegli individui ai quali è da affidare il mandato di eseguire questa legge, il cui adempimento è parte integrale della esistenza dello stato stesso, e s'avrà un immagine approsimativa di quello che avviene tutto giorno nell'ordine sociale, per opera delle leggi costanti della economia naturale Qui si noti, quello che manca di fatto, è il tiranno, la legge da lui imposta, e la estrazione a sorte; perchè la natura non si può personificare, e le leggi sue son molte e non una, e gl'individui i quali compiono questo o quell'atto determinato non sono quello che si rivelano come agenti, che in quanto rappresentano una somma di condizioni doterminate, non una delegazione accidentale delle medesime condizioni, considerate solo allo stato di possibilità, negli altri individui che realmente non compiono i medesimi atti. Il paragone, per quanto efficace a risvegliare nella coscienza una rappresentazione indirettamente adeguata, e se si vuole anche dolorosa della normalità relativa degli atti umani, è altrettanto disadatto ad avviare alla conoscenza diretta di questa normalità stessa: nella

(1) Si può ammirare nei libri oramai famosi del Büchner e del Moleschott il più alto grado d'ingenuità nella espressione di cotesta concezione causale; conf. soprattutto Fischer : *Die Freiheit des menschlichen Willens und die Einheit der Naturgesetze. Lipsia 1871.*

(2) Adolf Wagner: *Statistische Untersuchung der Gesetzmässigkeit der scheinbar willkürlichen menschlichen Handlungen* p. 44.

quale la determinazine non è da intendere come semplice predeterminazione: ma come reale appropriazione da parte di ciascuno individuo preso isolatamente, della somma degli eccitamenti che gli si parano dinanzi, e come peculiare reazione dell'individuo stesso contro la stessa somma di eccitamenti: il che come avvenga non è a dire in due parole, se prima l' occhio della mente non si rivolge a studiare tutta quella serie di processi interni, i quali, o che ci sia o che non ci sia l' anima come reale principio di essi, non c'è fisica sociale, o antropologia fatalistica che possa provare che s' abbiano ad intendere come analoghi in tutto e per tutto ai fatti così detti, o più propriamente detti, naturali.

IV.

1.° La più parte di quelli che si dicono deterministi, si arrestano alla ricerca delle cause esterne; sociali o naturali che esse si siano, e poi sentenziano: ogni uomo è tale, quale queste cause, col loro concorso, lo determinano ad essere. Ma che cosa vuol dir causa: che cosa è uomo?

Qui comincia l' imbroglio.

Secondo l'opinione comune — e molti materialisti e naturalisti non vanno più in là della opinione comune — tanto è causa quanto cosa, o successione di cose: anzi giustaposizione di cose. Dato le cause sono dati gli effetti. Ma come accade che gli effetti sono così diversi?

L' errore loro è assai grossolano, ma non è meno grossolano l' errore di parecchi recenti spiritualisti, ai quali è parso naturale che la quistione fosse da porre così: fra determinismo meccanico, ed indeterminismo c' è un dilemma. Se l' uno è falso, l' altro deve essere vero.

Ma perchè questo dilemma? Molti non sanno fare al-

tro, da questo in fuori, che essi lo pongono gratuitamente: e poi non badano alle conseguenze, non badano cioè a questo: che se l' esigenza loro è quella di salvare la morale libertà dell'uomo, dall'indeterminismo del libero arbitrio non si riesçe punto nè alla morale, nè al carattere, nè alla responsabilità. La morale esige un volere conforme a quello che in noi è dato come assoluta regola del giudizio etico: il carattere riposa sopra una costante coordinazione delle singole volizioni in un volere complessivo: la responsabilità in fine non ha fondamento se non si può attribuire l' atto particolare ad un volere che è la reale espressione dell' antecedente attività dell' individuo. Per quel dilemma non c' è dunque luogo nella scienza: esso è mal posto: e con esso non si riesce ad alcuna ragionevole soluzione del problema della libertà.

2.° Se non che, qui sono necessarie alcune distinzioni: 1) È ben altro, che il determinismo si concepisca come predeterminismo, o come semplice determinismo: 2) è ben altro che il determinismo si concepisca come assoluta successione di cause e di effetti, immediatamente data in una intuizione generale del mondo, o come esigenza conoscitiva da un canto (quello che avviene dentro di noi deve essere conosciuto secondo le sue proprie leggi), e come esigenza morale dall' altro canto (in noi ci ha da essere un volere morale).

Finchè si enuncia in generale il principio di causalità, esso è così chiaro di per sè, come criterio conoscitivo, che non c' è obbiezione a fare. Ma chi vuol conoscere, non gli basta sapere che le cose, che tutte le cose, sono da pensare col sussidio di questa o quella forma del pensiero: egli vuole appunto sapere la natura delle cose stesse, e come s' abbia ad applicare, in modo peculiare, nell'intenderle, questo o quello fra i criterî conoscitivi.

Ora il meccanismo esterno, o naturalismo che voglia dirsi, fa dell'uomo un puro, un semplice essere naturale; ed applicando, grossolanamente, il concetto di causa· pronunzia la sentenza: nell' uomo tutto è determinato.

L' uomo ha però questo di peculiare, che egli è coscienza, e non solo coscienza come l'animale, ma eziandio coscienza riflessa; ossia coscienza che al tempo stesso è distinzione di sè da altro, e di sè da sè stesso. L'uomo rappresenta sè a sè stesso: e in questa sua rappresentazione si considera rispetto alla natura come libero; ossia capace di determinare, nella somma degli elementi che compongono la sua intimità, una serie nuova di movimenti — cause ed effetti — diversa da quella serie di cause e di effetti che si dice naturale, della quale è parte in quanto essere naturale; e diversa dalla serie stessa immediata degli elementi che gli stanno dinnanzi come semplice coscienza — le rappresentazioni. Nè questo è tutto. L'uomo sottopone la rappresentazione sua, del suo volere e della sua azione, a molti criterî di valutazione (il conveniente, l' utile, l'onesto), e giudica della conformità, o non conformità del suo volere a quei criterî, e ne prova compiacimento o ripugnanza; e loda e biasima gli altri secondo che le volizioni o le azioni loro sono conformi o non conformi a quei criterî. In virtù di questi giudizî si generano voleri nuovi: i quali possono raggiungere un alto grado di efficacia su la rimanente vita interiore, ed ordinarsi in una antecedente disposizione dell' animo, che costituisca una somma di reali resistenze contro tutte le cause esterne.

Come tutto questo accada è ufficio della psicologia darne ragione: e la psicologia, come scienza fondata su l'esperienza, deve riuscire, non può non riuscire, a trovare le leggi che determinano le forme le quali son proprie dell' oggetto che essa ha dinanzi a sè. Ora in que-

sto sono molti, ed assai complicati aspetti, e bisogna vederli ed esaminarli tutti. Chi cerca la libertà in un punto dell' anima, come se fosse una dote peculiare, riposta non si sa dir dove, in che nascosa parte di essa, davvero non viene a capo di niente. Perchè l'atto interiore del determinarsi, sia come atto peculiare, sia come risultante dalle condizioni dalle quali dipende, sia come valutazione della conformità o non conformità sua alle esigenze dei giudizi pratici, è così complicato, ed ha un così vario significato e valore, che chi si provi di riassumerlo nella semplice relazione di causa e di effetto, non può riuscire ad intender niente. Quello che si dice causa è ora l' abito, ora la convinzione; ora l' immagine fantastica, ora il concetto; ora il sentimento dell' utile, ora quello del piacevole; ora il proposito antecedente, ora il desiderio subitaneo; ora la massima morale, ora il basso appetito. Chi potrebbe mettere qui termine a questa enumerazione?

3.° Spesso accade però che di questa ricchezza della vita interna, che può dar luogo a tante svariate volizioni, a tante forme diverse del volere abituale, a tanta complicata possibilità di libera riflessione interna, dalla quale può procedere, spesso deve procedere, la piena, la intera soggezione del volere alle esigenze della morale, si faccia come un punto; e in questo punto solo si cerchi tutto quello che realmente non si trova, non si può trovare, che nella vita stessa dell' anima.

La critica del concetto della libertà interna, che spesso si ripete dai materialisti, e dai naturalisti, non concerne ordinariamente che questo punto astratto, nel quale si crede debba consistere, o si debba far consistere la libertà.

P. e. si dice: il tratto caratteristico dell' uomo è la coscienza, la consapevolezza di quello che avvien dentro e fuori di lui. Nella consapevolezza, come semplice at-

to del sapere quello che avviene fuori o dentro di noi, non c'è niente che ci autorizzi a tenerci come capaci di una determinazione libera. La coscienza non è che un appendice della natura umana: un occhio interno, inteso a ricevere notizia di quello che pare avvenga dentro di noi, ma che non ha altra origine ed altra occasione se non quelle stesse cause naturali che agiscono sul nostro corpo. Se io voglio dunque intendere davvero quello che pare avvenga dentro di me, io devo mettermi fuori di me: nell'oggetto, è questo doppio, naturale e sociale; e in quanto esso è così fatto, come una pura scienza *oggettiva* me lo deve rivelare, esso solo mi deve spiegare tutto quello che pare avvenga dentro di me, solo perchè io ho coscienza.

Qui, a prescindere dall'errore teoretico, in cui cadono tutti quelli che dall'oggetto, dato confusamente come semplice oggetto naturale, pretendono risalire alla spiegazione del soggetto: la vera difficoltà sta in questo, che non solo le idee morali, ma tutti i concetti pratici non si possono più intendere. Perchè in questi c'è sempre una presunzione: che cioè io non deva contentarmi di sapere come le cose sono, ma come le azioni devano essere; quei concetti sono dati, in somma, solo nel soggetto come soggetto, non possono in alcuna maniera procedere dalla esperienza esterna.

Tutta la pretesa novità dei nuovi critici della coscienza, dal punto di vista del metodo oggettivo, è di assai vecchia data. Considerare la coscienza come semplice appendice della natura umana, e negare in virtù di cotesto concetto la libertà in generale, e la libertà morale in particolare, è uno dei punti principali della dottrina di Spinosa. Se la pietra, che abbandonata a sè stessa cade, diceva Spinosa, avesse coscienza di sè stessa, immaginerebbe di essere libera: e l'uomo appunto perchè ha coscienza immagina di esser libero. Se non che

non c' è chi sappia pensare che cosa sarebbe una pietra, se all' esser pietra aggiungesse la coscienza di essorlo: di essere cioè sè stessa. Perchè l'uomo non si può considerare come la somma di uomo e di coscienza di uomo. Egli davvero si considera come tale, solo in quanto ha coscienza di sè: il che se non dice — come non può dire — che la coscienza sia la sua stessa essenza (nel senso metafisico); perchè la coscienza suppone altro; suppone cioè le reali condizioni dalle quali risulta (l'anima come semplice anima, e il corpo come molteplicità di atomi, e come unità organica), non dice nemmeno che essa sia una giunta, indifferentemente appicicata al contenuto naturale, come sarebbe il caso di una pietra alla qualo si venisse aggiungendo a capriccio la coscienza di esser tale. In Spinosa veramente ci era altro: la esigenza cioè di un pensiero comprensivo della realtà — la metafisica propria di lui — destinato a spiegare come cotesta coscienza fosse parallela e non subordinata alle leggi fisiche del corpo: in quanto corpo ed anima sono diversi modi dei diversi attributi della stessa Sostanza. Quindi in lui il principio che *ordo et connexio rerum idem est ac ordo, et connexio idearum*; il quale principio lo mise in grado di riuscire per altra via al concetto della libertà, che avea negata come atto della coscienza morale; al concetto dell' atto della cognizione che si uniforma liberamente all' ordine della natura. In Spinosa c' era una esigenza assai giusta, una esigenza nuova pel tempo suo, quella cioè di fare a meno del concetto astratto delle forme dell' anima, come determinate forze efficienti, e il bisogno quindi di spiegare, come quello che si presume dato, si faccia—p. e. il volere: ma a questa esigenza sua non corrispondeva nè un giusto nè un adeguato concetto delle funzioni psichiche, anzi essa fu perturbata da una imperfetta considerazione della natura umana: e dalla opinione che nell' insieme

delle idee e dei sentimenti morali non sia altro che una confusa mescolanza di pregiudizi, che il concetto adeguato dell'ordine assoluto della natura, non può in alcuna maniera accettare come stregua della cognizione reale dell' uomo. I recenti *oggettivisti*, non si trovano ora più innanzi di tanto: anzi hanno fatto un passo indietro.

4.° Ci può essere un altro modo di assottigliare il concetto della libertà: quando cioè si dice che l'anima è libera in quanto essa è sostanza spirituale, regolata da leggi affatto diverse da quelle della materia, e dotata quindi di una assoluta facoltà di cominciare da sè un nuovo processo, altro da quello che è proprio della natura.

Davvero chi dice spirito, non dice più di questo; dice una parola: e se si arresta alla semplice distinzione di natura e di spirito, non può fare un solo passo innanzi. La rappresentazione comune riannoda alla parola spirito un significato di originaria eccellenza e superiorità: cosicchè il corpo, si dice, deve ubbidire allo spirito, ed essergli subordinato. E siccome l' uomo, in quanto individuo reale, si considera appunto come la somma di materia (corpo) e spirito (anima), si suppone che la perfezione stia appunto riposta nel dominio dell'una su l'altro, come di quella che è per sè più degna. Donde la rappresentazione comune abbia tratta questa opinione, non è qui il luogo di ragionare: non si può però omettere di notare, che essa non è immediata così come pare, ma è invece il risultato di un processo complicato: di una psicologia popolare e di una psicologia riflessa, che fanno uno e si compendiano nella coscienza religiosa. Nella religione cristiana, che è stata preceduta nel suo elemento speculativo da un lungo processo teoretico, è avvenuto questo: che lo spirito si è considerato come limitato dalla materia, ossia l'anima dal corpo, come se senza di questo l'uomo potesse vivere interamente libero e beato. Se non che si ve-

de subito che questa è una illusione, se si considera che nella nostra attività morale, quello che noi abbiamo a vincere per essere buoni sta in noi stessi in quanto ci rappresentiamo come spirito, sta cioè nei nostri istinti, e nei nostri appetiti. Or chi dice istinto ed appetito dice atti della vita dell'anima, non atti semplicemente del corpo: perchè il corpo non c'è per me che in quant'io lo sento: nè io saprei veramente dire come e in che misura io sarei uomo senza il corpo. La rappresentazione religiosa ha trovato il suo conplemento in questo concetto: che a spiegare l'antitesi che c'è fra anima e corpo, ha dovuto porre come data una precedente corruzione; la qual cosa se c'è chi possa credere, non è chi possa provare.

L'anima come semplice anima non è data nell'esperienza. Quello che l'esperienza interna ci offre è una molteplicità di condizioni, una vicenda continua nella maniera d'essere di noi stessi, in quanto consapevolezza, sentimento, e volere. Il concetto dell'anima è una necessaria induzione fondata su i dati dell'esperienza: è un necessario complemento dell'esperienza nel pensiero dell'esperienza stessa. Per uscire dall'anima come semplice anima, io ho bisogno per l'appunto dell'esperienza interna: di esaminarmi come quella molteplicità di stati che sono io, in quanto mi osservo. Di certo io non sarei quello che sono, se io non fossi appunto anima e corpo: ma sono quello che sono in quanto anima e corpo mi appariscono in quella molteplicità che sono le mie rappresentazioni. Il volere in generale (l'appetire ed il volere propriamente detto) è un prodotto dell'attività dell'anima: non c'è nell'anima come semplice anima. E dove non è volere, non è possibilità nè di determinazione, nè di elezione: Il concetto dunque della libertà non può riguardare l'anima come entità metafisica, ma l'anima in quanto attività rappresentativa e volitiva: come vita reale. Comin-

ciare dallo spirito come semplice spirito: e porre in esso la libertà come una qualità inerente alla natura sua, non è dire altro che questo: lo spirito come semplice spirito è distinto dalla natura. Da questa semplice distinzione io non cavo niente: perchè quello che cade sotto la mia esperienza, i processi interni, sono spiegabili per via di quella distinzione, ma non si riducono a quella semplice distinzione.

Se dunque il dilemma fra determinismo meccanico, ed indeterminismo è mal posto: la presunzione teoretica di assodare il fondamento della libertà nella natura (metafisica) dell'anima è infruttuosa.

Quello che si cerca nell' esigenza della libertà morale, non può avere il suo fondamento di là da quel punto nel quale nella vita interiore sono dati quei diversi stati, che si dicono rappresentazione, sentimento, e volere: determinati così e così come coscienza, memoria, giudizio, sentimenti piacevoli e spiacevoli, volizioni istantanee o abituali, e così via. In questa reale composizione delle varie forme della vita interiore è riposto il segreto della elezione, il fondamento del carattere, il principio della moralità.

5.° Sarà bene di riassumere il cammino che abbiamo percorso:

L' indeterminismo, come s' intende comunemente, non spiega l' atto della determinazione, perchè si riduce ad ammettere la mera possibilità del contrario; e di cotesta possibilità pura e semplice fa, per via d' ipostasi, una facoltà determinata, una specifica potenza dello spirito:

Il determinismo meccanico, o esterno, trascura la specifica natura dell'uomo in considerazione di una necessità assoluta, la quale o si riduce semplicemente ad una generica esigenza del pensiero: la legge di causalità; o mette capo in una rappresentazione del mondo, come assolu-

tamente determinato dalle leggi costanti che si dicono naturali:

Nello spirito, in quanto somma dei processi interiori, è data una maniera di attività diversa da quella che si dice naturale: in quanto lo spirito è coscienza non come semplice attenzione o ricognizione di quello che gli stà dinanzi, ma come memoria, e giudizio, e riflessione, e formazione dell'io;e sopratuttocome valutazione (estetica è morale): cioè dire in quanto storia interiore che costituisce l'individualità, e in quanto possibilità di determinare il valore dell' attività secondo le presunzioni che sono implicite nei giudizî di valutazione:

La libertà consiste quindi nella possibilità di volere secondo motivi: e non solo secondo gli accidentali impulsi che sono occasionati dal corso naturale delle cose. Nella possibilità del volere secondo i motivi, è riposto il fondamento del carattere; cosicchè:

La possibilità della morale è tutta fondata sulle condizioni di riattività della coscienza rispetto alle idee morali, e sul supposto che queste agiscono come motivi determinanti del volere.

Ci servirà di guida a quello che viene in seguito questa osservazione: che la legge della motività non vuol dire, che i motivi (sentimenti approbativi o riprobativi—sentimenti morali ed interessi—moralità ed egoismo) agiscano direttamente sopra un volere permanente, che è il risultato o l' espressione di una facoltà peculiare dello spirito ; ma che essi agiscono sopra le volizioni determinate che nascono in certi determinati gruppi rappresentativi, associati a certi sentimenti che sono loro propri: sicchè la lotta interna che noi sentiamo nell' atto della risoluzione, non è il combattere di una facoltà dell' animo con un'altra facoltà, ma il contrasto di determinati processi psichici, i quali tendono a predominare nella coscienza, e vi predominano secondo leggi determinate.

V.

1.° Nella comune esperienza della vita, noi intendiamo chiaramente questo: che gli uomini agiscono e vogliono secondo l' indole loro, e che gli atti particolari di ciascuno non s' intendono adeguatamente, e pienamente, se non quando si riferiscono all' indole stessa, come al principio reale donde procedono. Nella vità noi siamo tutti deterministi: e su questo supposto si fonda per l'appunto tutto quello che noi chiamiamo conoscenza degli uomini, ed arte di guidarli: la prudenza da un canto; la educazione e la politica dall' altro canto. Il volere da questo punto di vista non è che la volizione semplice, o la coordinazione delle volizioni singole nell' abito del volere (il carattere): é noi sogliamo chiamare accidentale quella volizione che non si può spiegare con gli antecedenti della persona stessa, da cui procede: naturale invece quella che ha una piena ed adeguata spiegazione negli antecedenti della persona: in quello che forma il suo io, in quanto abito, o carattere, o proposito, o ideale.

Ma noi non ci fermiamo a questo: a considerare cioè gli atti singoli e le volizioni singole come prodotti della natura stessa dell' individuo: perchè noi di giunta giudichiamo praticamente gli atti stessi, in quanto li confrontiamo con le esigenze delle idee morali; e spesso, anzi il più frequentemente, presumiamo che gli atti dovevano essere diversi da quello che la esperienza stessa ce li presenta. Questo confronto riesce ordinariamente spiacevole: e molti di quelli che v' insistono, con l' assottigliare da un canto l' ideale, e con l' aguzzare troppo

dall' altro canto il senso critico, finiscono spesso per essere pessimisti: perchè il pessimismo, in fondo, si riduce a questa contraddizione: che l' ideale si tiene come non realizzabile, e pure si continua ad esaminare coi criteri suoi la comune realtà della vita umana.

Questa presunzione però, che gli atti devano essere diversi da quello che sono realmente: non ha alcun valore, se nella persona che si esamina, in quanto agisce e vuole, non si suppone quella stessa facoltà del giudizio morale, che noi usiamo come criterio nostro nell' esame degli atti suoi. E ciascuno in fatti questa presunzione la fa rispetto a sè stesso, in quanto si giudica semplicemente. La libertà del giudizio non è chi possa negarla: essa è la nota più distintiva della natura umana. Ora deve parer chiaro questo: che nella libertà del giudizio deva cercarsi *l' ubi consistam* della possibilità della morale: l' antecedente psicologico di quello che si dice carattere morale, come piena compenetrazione delle esigenze etiche nell'attività interiore che dicesi volere.

Noi possiamo rappresentarci in idea un volere perfetto, un volere che sia la piena attuazione di quello che noi esigiamo appunto si debba volere: di quello che deve assolutamente essere. Ora se questa immagine si confronta con la comune realtà della vita, se si confronta cioè con la somma di tutto quello che realmente si vuole, dal confronto può nascer questo: che rispetto al più gran numero degli atti volitivi si pronunzii un giudizio di riprovazione; un giudizio che si esprime così: questo doveva non essere. Il correlativo si esprime così: il contrario doveva essere. Di qui nasce il concetto comune del dovere: che esprime, rispetto alla persona singola, la esigenza di un doveressere nel volere suo. La libertà del giudizio si converte così, all'impensata, nella libertà del volere; perchè si dice: tu devi volere, che è

quanto dire: tu devi volere il volere: un non senso cioè (1). Perchè, si noti bene: quando il giudizio morale mi dice che questi o quegli appetiti sono riprovevoli, mi dice in fondo questo, che io dovrei volere il contrario. Ora se io voglio il contrario: la libertà mia sta nella attualità di una volizione conforme alla esigenza del mio giudizio: ma questa volizione stessa non può nascere, quanto alla sua maniera di farsi dentro di me, in altro modo da quello che nasce ogni altra volizione, cioè determinata da quello che c'è nell'io. Se invece mi metto innanzi una persona reale come m'è data nell'esperienza: e dico semplicemente tu devi volere così e così: io dico nè più nè meno che questo: tu devi volere il volere.

La riflessione scientifica è spesso caduta in questo errore, di fare della libertà morale un semplice postulato nella libertà del volere: il quale concetto erroneo riposa sopra una confusione fra relazione del volere con l'ideale, e qualità naturale del volere stesso.

2.° Sono molti quelli i quali ritengono che questa libertà, come pura e semplice libertà del volere, sia data nella esperienza interna come un fatto di coscienza; e riescono quindi, o a confondere questo concetto con quello del libero arbitrio, o ad ammettere nell'anima una doppia facoltà del volere: due facoltà originariamente distinte; a porre, in altri termini, come dato anticipatamente quello che deve farsi per la prima volta mediante l'esperienza interna, che si forma e si specifica via via nel corso della vita. Perchè originariamente non c'è appetito in un punto, e volere libero in un altro punto: passione da un canto, azione dall'altro: un'anima che viene determinata da altro, ed un'anima che si determina da sè: ma in ogni atto volitivo, lodevole o

(1) Leibnitz diceva: *In nullius potestate est velle quae velit.* ved. *episto. de fato* pubbl. dal Trendelenburg nelle *Historische Beiträge*; II pag. 188.

biasimevole, buono o cattivo, c'è sempre attività : il farsi, il mostrarsi, l' attivarsi dell'anima in quanto vuole. Chi dice invece che c'è un volere libero, come semplice volere, fa del volere una *essenza* non una semplice *esistenza*: e deve adirittura rinunziare alla formazione del carattere, alla esigenza della educazione, al concetto della responsabilità : deve adirittura correre alle conseguenze, o meglio inconseguenze dello Schopenhauer, che fa del volere l'essenza stessa dell'uomo.

3. Ci pare opportuno chiarire il concetto della libertà del volere, come semplice immediata libertà nel volere stesso, con l'esempio della libertà trascendentale secondo Kant (1).

Innanzi tutto è da notare che per Kant il concetto della libertà del volere non è, nè un fatto di coscienza — un dato cioè immediato della cognizione — nè una ipotesi teoretica fondata sopra una induzione più o meno estesa dei fatti interni: per Kant la libertà del volere è un semplice postulato.

Dal punto di vista dell'esperienza interna, diceva Kant, dentro di noi tutto è determinato. Le azioni di ogni uomo sono la conseguenza naturale del suo carattere, e chi avesse piena cognizione di questo, potrebbe, data che gli fosse la conoscenza di tutte le condizioni esterne, sotto l'azione delle quali l'uomo può agire, prevedere per filo e per segno la natura delle azioni stesse. Ma d'altra parte l' esigenza morale del doveressere è data anche in noi : e noi giudichiamo conforme ad essa, e su la maggior parte delle azioni umane abbiamo questa opinione: che esse dovrebbero essere altre da quello che

(1) È inutile citare qui dei passaggi. Non si può però non ricordare che lo scritto del Kant nel quale si trova espressa con più freschezza ed originalità la riforma etica che egli aveva in mente, è quello che ha per titolo: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (opere della nuova ed. dell'Hartenstein vol. IV. p. 235 e seg.)

sono. Questa esigenza sta in noi nella forma d' un comando: l'imperativo categorico; il quale ha appunto questa natura, d'essere il contrario della semplice successione causale (il determinismo interno); una pura esigenza non ricavata nè ricavabile dalla comune esperienza, un atto puramente intelligibile. Questo comando, soggiungeva Kant, non esprime una legge naturale — un dover essere che è semplice coazione (*müssen*) — ma è un doveressere che è semplice presunzione (*sollen*) di quello che costituisce la moralità del volere. Ora qui pare che potere e dovere si contraddicano: perchè il dovere suppone la pura la semplice libertà del volere: ed il potere, come è dato nell'esperienza, fa del volere un semplice prodotto di quello che n'è condizione.

Per intender bene come Kant sia arrivato al postulato della libertà del volere, bisogna tener presenti due cose: la distinzione tra fenomeno e cosa in sè, risultato della sua ricerca teoretica: e la pura esigenza d'una morale spoglia d'ogni riguardo eudemonistico, fondamento della sua ricerca pratica. Questa esigenza è una delle più grandi glorie di Kant: perchè a lui la scienza etica deve la prima chiara dimostrazione della assoluta indipendenza della morale da ogni riguardo di utilità, da ogni fine di benessere, da ogni relazione con l'ideale religioso.

Se non che, questa stessa esigenza posta immediatamente a capo di tutta la morale, fu d' impedimento a Kant perchè egli riuscisse ad una ricerca intorno ai caratteri distintivi di quell' ideale etico che s' esprime nel doveressere. Kant fondava tutta l' etica sul concetto del dovere: sul semplice concetto cioè di quello che è il correlativo del comando espresso nell'imperativo. Eliminati i riguardi estrinseci della relazione del volere col motivo esterno dell'utile, o del bene (la ricerca del bene sarebbe essa stessa eterenomia), non rimane che il volere come semplice forma: il volere che non ha altro in-

nanzi a sè che sè stesso: che è autonomo nell' imporre a sè stesso la legge sua.

Ma dove trovarlo questo volere, se nella sfera dell'esperienza tutto è determinato da altro, e qui si tratta appunto di un volere che non è determinato da niente altro che da sè stesso? Questo volere non è dunque dato nella esperienza: e se la morale esige che ci sia, non gli rimane altro posto che la sfera extratemporale nella quale non c'è più causalità, perchè il concetto di causa non s'applica che al fenomeno. In questo postulato del volere intelligibile e dato insiememento il fondamento della morale, e la soluzione del problema teoretico della libertà morale.

I momenti, se c' è permesso di diro così, formativi del concetto Kantiano della libertà trascendentale, sono tre: esigenza pura è semplice di quello che deve assolutamente essere (la ragione pratica che nella sua assolutezza è legge): antinomia fra questa esigenza e la pura e semplice determinazione causale che è data nella esperienza interna: risoluzione dell'antinomia nel postulato della libertà trascendentale, come puro, come semplice atto intelligibile del determinarsi dol volere, in quanto libera, piena, assoluta autonomia. Ora se si guarda ai tre momenti si vede dove sta la ragione ed il torto della deduzione Kantiana: e si può trovare il vero punto di vista per la ricerca del concetto della libertà.

Innanzi tutto nel concetto di legge, o d' imperativo, c' è già il volere. Nel punto di partenza, dunque, si pone già anticipatamente quello a cui si vuole arrivare. Perchè se il punto di partenza per chiarire l'antinomia deve essere questo: che si sappia che una gran parte degli atti volitivi non sono come dovrebbero essere, cioè non corrispondono a quello che in noi è dato come esigenza del doveressere (del *sollen*), quello per mezzo di che cotesta esigenza si fa chiara in noi, non può essere esso

stesso volere (legge—comando) ma deve essere un semplice antecedente (possibile) del volere stesso. Sarà certo un difficile problema per la psicologia l' intendere come s' arrivi al concetto della legge (morale): ma quello che deve esser chiaro alla prima è questo; che il giudizio che si esprime nel doveressere è giudizio semplicemente, e non è volere: e quindi non è immediatamente legge. Se si pone dal bel principio come legge non si fa più un solo passo innanzi. Perchè chi ci autorizza a ritenerla come degna di rispetto (Kant stesso fondava sul rispetto disinteressato la nota caratteristica della morale in quanto dovere), se la legge stessa non si giudica? Vuol dire in somma che la più elementare forma della morale deve esprimersi in una teorica del giudizio morale, innanzi a qualunque altra intrusione del volere stesso. Kant non riuscì in fatti che ad una astrazione, quando costruì l' imperativo morale su i dati della universalità e razionalità della massima. Nè la universalità nè la razionalità danno al volere in quanto legge dignità morale: perchè questa non può consistere che nel pieno riconoscimento da parte del soggetto del valore della norma stessa in quanto è intesa come l'ideale d' un volere possibile.

In secondo luogo: quando si dice che nell' esperienza interna tutto è determinato: in che senso s' ha da pigliare questa assoluta determinazione? Determinazione vuol dire qui semplice passività (l'anima come semplice unità dei processi interni, in quanto consapevolezza di essi); o anche libera reazione del soggetto, e possibilità quindi che questa reazione contro i motivi, in quanto semplicemente dati, sia anche reazione morale? Non è l' anima essa stessa attività: e in quanto tale non è essa capace di una libera determinazione: cioè di una determinazione indipendente dai motivi in quanto dati meccanicamente? La libertà, in somma, che si cerca in

un punto dell' anima, non è da cercare nell' insieme dell' attività sua?

Soprattuto poi: il concetto di un volere che determina sè stesso, è esso pensabile? Locke, (1) il quale voleva riserbato il predicato della libertà solo all'azione in quanto risultato del volere antecedente, perchè la volizione in quanto tale, è motivata nella sua origine, considerava come contradditorio un volere che determina sè stesso, perchè tanto è dire determinazione di sè nel volere, quanto dire volere il volere. Ora qui dice Schopenhauer (2) nasce una serie infinita inevitabilmente: il volere del volere suppone un altro volere il volere, e così via. Dove troveremo in fondo la ragione della determinazione prima: della suicoazione del volere: nel concetto forse della *causa sui:*

L'Herbart (3) in fine ha ampiamente criticato il concetto di un volere che determina sè stesso. Qui, egli dice: si fa questa supposizione, che la determinazione di sè, sia uno sfuggire al concetto di causa esterna. Ora chi dice determinazione di sè, dice o precedente inerzia, o precedente attività. Nell'un caso, puro e semplice passaggio dall' inerzia nell' attività, nel secondo passaggio da una certa maniera di attività in un' altra. Ora il passaggio dell'inerzia nell'attività si dice movimento, e l'intelletto cerca d'ordinario la spiegazione del movimento nella causa: sicchè qui o si deve supporre una causa esterna che agisca sul volere per determinarlo a determinarsi, o si deve supporre nel volere stesso un'altra determinazione di sè, la quale cade sotto lo stesso dilemma, e così all'infinito. Nell' altra ipotesi che la determinazione di sè sia un pas-

(1) *Saggio* etc. L. II cap. 21 e 25.

(2) *Ueber die Freiheit des Willens* pag. 6 e *passim.*

(3) La critica del concetto della libertà del volere si trova in più luoghi delle opere di Herbart. ved. specialmente: *Einleitung in die Philosophie* §. 128.

sare da una maniera d'attività in un altra, è chiaro che si torna allo stesso dilemma, o della causa esterna, o d'un'altra determinazione di sè, e così all'infinito.

Un concetto così contraddittorio non può essere fondamento della morale: perchè, pare a noi, qui si concentrano nel solo volere tutte le difficoltà che sono proprie della risoluzione nell'individuo concreto, in quanto molteplicità di stati interni; ed in cotesta concentrazione, tutte le difficoltà riescono insolubili.

Da ultimo, l'atto della determinazione di sè nel volere, diventa un impedimento a quella stessa morale in ragione della quale si postula. Se è vero che nella sfera dell'esperienza, o come diceva Kant, del fenomeno, il volere è sempre determinato, e che l'atto della libertà, ossia l'atto del volere che si determina da sè è un atto trascendente la sfera finita del sapere umano; tanto è dire questo, quanto è dire che la moralità di ciascuno, guardata nella sua natura extratemporale, è affatto predeterminata; che il carattere cioè non è quello che apparisce nella sfera della esperienza, determinabile, ossia educabile, ma dato, assolutamente dato. È noto come Kant sia riuscito al concetto del male radicale; il quale concetto riapparisce nel pessimismo di Schopenhauer, e nella opinione che ha lo stesso filosofo, che il carattere si debba intendere come essenzialmente dato innanzi ad ogni attività cosciente.

Determinismo causale nella sfera dell'esperienza, predeterminismo nella sfera dell'incondizionato, compiono il fondamento teoretico dalla morale Kantiana La distinzione dunque che Kant voleva posta fra la morale e la teoria, fra la ragione teoretica e la ragione pratica, rimane come annullata, nel postulato della libertà trascendentale.

Ma nella dottrina di Kant, erano i germi di queste quistioni:

Se il volere non è volere morale che in quanto semplice forma del volere, non in quanto esso ha termine in questo o in quel voluto, quali sono le forme primitive del volere (le relazioni sue) nelle quali esso è oggetto del giudizio morale; e quanti e quali sono i giudizi morali primitivi che si possono dedurre da coteste forme ?

Se il volere per essere buono deve essere autonomo, quale è la maniera d' essere del volere, in cui esso merita il predicato di libero, e come cotesta libertà morale, prescindendo dal concetto di una *causa sui* che non si può pensare, è da mettere d' accordo col meccanismo interno ?

Ossia come stanno assieme motivo e morale ?

Nel carattere che cosa è dato , che cosa si pone via via, che cosa si può porre volontariamente ?

Rispetto a queste quistioni la filosofia ha preso due indirizzi, che riescono, se m'è lecito di dire così, da un canto al concetto della libertà nel senso macrocosmico, dall'altro canto al concetto della libertà nel senso microcosmico : al problema cosmologico della libertà, ed al problema strettamente psicologico e morale. L'Herbart, sotto il secondo riguardo, è quello che ha più chiaramente inteso le esigenze che erano incluse nell' indirizzo pratico della filosofia Kantiana.

VI.

1.° In verità, tutte le quistioni scientifiche intorno alla libertà interiore dell' uomo, hanno a loro primo fondamento questo fatto: la presunzione che c'è in ogni uomo, d'una certa età s'intende bene, di potersi regolare da sè negli atti della vita, e di poter quindi assumere sopra di sè la responsabilità piena degli atti stessi. Facoltà di pòter fare a modo proprio , con la presunzione di po·

ter far bene: e in conseguenza sentimento della responsabilità degli atti che procedono da cotesta facoltà; questi sono i tratti caratteristici della personalità sviluppata. Se l'individuo presume tutto ciò, la società, in quanto si manifesta come semplice sentimento o opinione pubblica, accorda appunto all'individuo quella facoltà che egli presume, e da questo riconoscimento immediato le leggi hanno ritratto i primi elementi di quelle definizioni le quali determinano il carattere giuridico della personalità rispetto allo sviluppo della età, e in conseguenza l'attribuzione degli atti alla persona: ossia la responsabilità della persona rispetto agli atti suoi particolari. Le leggi non sono nate perfette: anzi hanno spesso errato in coteste determinazioni, sia che facessero proprio e confermassero con l'autorità loro un falso concetto della opinione generale intorno allo sviluppo della persona, sia che intendessero male i gradi e le forme dello sviluppo, sia in fine che ignorassero la maniera propria di manifestarsi della persona nei singoli atti che son propri di essa in diversa maniera, secondo che è più o meno stretto il legame che intercede fra la riflessione propria di ciascuno individuo, e la risoluzione che precede l'atto che può cadere sotto il criterio della responsabilità e della conseguente pena. Queste imperfezioni delle leggi non cadono qui in discorso. Le leggi hanno di certo bisogno del sussidio della scienza, per correggere quel concetto della persona che esse presumono libera entro certi confini di età e di condizioni interiori: ma questa correzione fino ad un certo punto la trovano praticamente in quella forma di esperimentazione che si dice processo, il cui ufficio principale è questo: di elevare logicamente l'atto peculiare di un determinato individuo fino alla regola giuridica che concerne la personalità in astratto in uno dei suoi momenti generici, e di tener conto delle note specifiche dell'atto, come determinazioni del concetto generico.

Come si sia di questo processo storico delle leggi, egli è chiaro che il loro supposto psicologico — a prescindere dagli altri criterî politici e di tutela che hanno concorso a formarle — è questo: che gli uomini, entro un certo numero di anni della loro nascita, acquistano la capacità di regolarsi da sè, ossia acquistano rispetto agli altri, e rispetto alla società come complesso d' istituzioni, la responsabilità degli atti loro; la quale capacità e conseguente responsabilità rimane la stessa, quando cause straordinarie od impreviste, estranee in una certa misura all'individuo stesso, non ne perturbino l' esercizio. Questo supposto psicologico delle leggi, si fonda sopra un altro supposto psicologico che fa il sentimento pubblico rispetto a ciascuno individuo preso in particolare, ed il supposto del sentimento pubblico si riferisce in ultimo ad un supposto che fa l'individuo rispetto a sè stesso. L' individuo veramente può ingannarsi sul valore suo proprio; può avere cioè in sè stesso una somma di resistenze contro gli appetiti, inferiore a quella che egli dovrebbe per credersi affatto libero nell'atto che si dichiara tale: ed i pregiudizî religiosi e sociali, ed i preconcetti erronei intorno all' umano destino, possono perturbare, alterare, falsare il sentimento della responsabità, o diminuirlo ed attenuarlo in varia misura e modo.

Al postutto però si vede questo: che dal punto di vista del sentimento giuridico dell'individuo e della società, il concetto della libertà umana si fonda sopra una base assai più larga di quella che s' è andato cercando di attribuirgli in parecchi sistemi scientifici. La libertà da questo punto di vista non è qualcosa di puntuale nella vita dell' anima, qualcosa di dato immediatamente in essa, una facoltà astratta e generica, ma è invece una condizione di essere determinata, il che vuol dire: una condizione che risulta da un complesso di forme della vita interiore, considerate in rapporto fra loro. Questa

condizione si può riassumere nominalmente nel concetto dell' individuo *compos sui.*

In questo concetto della consapevolezza sono due aspetti: da un canto l' atto puro e semplice del sapere, ossia la coscienza in genere, e dall' altro canto la presunzione che cotesto sapere sia forza pratica, ossia somma di reali resistenze, contro un'altra forza che è quella, come si dice, dei bassi istinti o dei voleri disordinati e spesso ribelli al freno della legge morale. L' essere io semplicemente consapevole di quello che avviene dentro di me, non è che un atto puramente teoretico allo stesso modo c' è una consapevolezza di quello che avviene fuori di me nel mondo naturale e sociale: il quale atto teoretico può accompagnare ogni mia volizione o azione, in quanto la osserva ed esamina, e in quanto la ricorda, senza che perciò in esso ci sia nulla che costituisca resistenza o contrappeso alla forza delle volizioni, senza che ci sia reazione o rimedio alle conseguenze delle azioni stesse. Ma in quel supposto che fa ciascuno individuo rispetto a sè stesso, e in conseguenza la società rispetto a tutti gl' individui c' è di più: c' è appunto la presunzione che quella consapevolezza del volere, non sia semplice atto teoretico, ma atto pratico, insiememente azione cioè della consapevolezza sul volere, possibilità della sospensione, o soppressione di questo mercè quella, correzione degli atti dell' uno mediante gli atti dell' altra. Nel supposto c' è dunque la coscienza, come coscienza teoretica e pratica al tempo stesso, non come io che guardo internamente quello che avviene nella coscienza, ma come io che è al tempo stesso attività pratica, ossia volere. Come accade questo? o c' è in questo supposto una grave confusione?

Esaminiamo meglio il supposto. Esso può concernere l' uomo in generale: o l' atto particolare della risoluzione. Nel secondo caso è più chiara la pretesa del suppo-

sto. Ogni uomo, in quanto agisce, in quanto cioè si determina a fare qualcosa, o a non fare qualcosa, può trovarsi in cotesta condizione di decidersi per molte e svariate ragioni. Egli potrà essere costretto dalle condizioni stesse della sua vita a pigliare in un determinato momento una determinata risoluzione, perchè in quel caso è appunto necessario che egli prenda partito pel fare o pel non fare, o pel fare in un modo o nell'altro. Potrà anche accadere che questa occasione del decidersi gli sia porta, così per dire, accidentalmente, da una condizione estranea alla sua maniera ordinaria d'esistere, o in fine può nascere dal particolare stimolo che esercita sopra di lui il sorgere di un particolare appetito, o di una particolare voglia che nasce dalle sue abitudini o dalle condizioni in cui si trova. In tutti questi casi però, ove la decisione non nasca dall'affetto subitaneo, o non sia suggerita dalla passione abituale, ove, cioè, s'abbia campo di riflettere, la libertà si suppone riposta appunto nell'atto della riflessione, che precede la risoluzione, il quale atto della riflessione fa che l'atto del risolversi, e la conseguente azione sia propria dell'individuo nel più largo senso della parola. Ora nell'individuo, come esso è realmente, è data la possibilità — ossia si dice la facoltà — del riflettere: ed in questa riflessione sta tutta la sua libertà. Si noti però che cotesta riflessione che si ammette come possibile in tutti, perchè si avveri in ciascuno bisogna fare astrazione da molte reali condizioni della vita interna che le possono riuscire d'impedimento: l'affetto p. e. o la passione, cosichè quante volte per l'effetto p. e. o per la passione la facoltà del riflettere va soggetta o a totale soppressione, o a parziale sospensione e limitazione, gli atti che conseguono dal volere non si possono dire liberi. L'affetto o la passione paiono spesso scusa naturale degli atti riprovevoli; impedimento alla lode in-

condizionata che si tributa agli atti i quali si presumono nati da una riflessione piena, e pienamente libera, attribuendosi a questa, ed al modo suo di fungere liberamente, la reale possibilità di un atto interamente proprio dell' individuo, e per ciò degno della lode o del biasimo incondizionato.

Se non che, questa maniera abbastanza chiara e distinta di spiegare gli atti umani, può venire presto perturbata dalla considerazione dell' uomo in generale, cioè dire in tutto il corso della sua vita. Se l'affetto, la passione, o altra cagione che perturbi l' atto del riflettere in una risoluzione particolare pare impedimento o scusa secondo che accada, o si consideri meglio o peggio, più a fondo o più superficialmente la risoluzione stessa; d'altra parte se si guarda all'individuo stesso come a quello in cui l' affetto erompe, o la passione predomina, sorge la domanda: fin dove e in che misura l' affetto o la passione sono imputabili come affetto e come passione? All' erompere dell' uno, come volizione determinata ed al predominare dell' altra come volere abituale non ha preceduto un atto del riflettere, e non poteva precedere? Qui si può correre pericolo di cadere in una serie infinita; si può risalire dall' esame di una risoluzione, a quella di un' altra che si suppone nè sia stata antecedente cagione, e così via, senza speranza di trovare più un punto fermo dal quale cominciare.

É utile però distinguere bene le due maniere d' intendere la cosa dal punto di vista pratico, prima di spendersi inutilmente a rimuovere innanzi tempo la serie infinita delle risoluzioni che si considerano come facenti una serie causale.

In quel concetto della riflessione, come atto della vita interna che precede l' apparire del volere determinato che è principio reale dell'azione, è dato un punto di par-

tenza ben solido per la determinazione scientifica del concetto della libertà: ove si badi bene, non si confonda cotesto atto del riflettere con la possibilità astratta di volere il contrario di quello che realmente si vuole, e non si allarghi presto a tutta la vita dell' uomo, oltre un termine nel quale non è più da cercare nè la scelta nè la libertà. Dal valutare il grado di libertà di cui l'uomo può essere dotato in certe normali condizioni, al valutare la vita di un determinato individuo in complesso ci corre molto: e questa seconda quistione può essere intorbidata molto dalla pretesa d'intendere dal punto di vista della libertà tutto il problema del destino umano.

La libertà interna, ossia la possibilità della determinazione cosciente e riflessa, è data in date condizioni: perchè essa stessa è un atto complesso, non un punto, o una generica facoltà: quindi è naturale che essa cominci da un certo modo d'essere della vita interna prima del quale non c'è: ed abbia poi gradi e forme diverse. Questo dico l' esperienza. D' altra parte nella esigenza morale dell' uomo, c' è appunto questo, che si debba mettere ogni opera che questa possibilità diventi stabile, o che essa venga quanto più è possibile garentita contro tutte le cagioni che possono perturbarla. Dal fatto empirico da una parte, e dalla esigenza morale dall'altra nasce un' altra quistione, che è quella intorno al destino morale dell' uomo, la quale se la religione e la metafisica possono concorrere a chiarire, non è a dire però che si possa piantare dal bel principio come quella che debba risolvere ogni difficoltà psicologica, ed ogni problema morale.

3.° Dunque tornando al supposto che c'è nella opinione che l' uomo, in certe date condizioni sia pienamente libero: atto cioè a pigliare con la riflessione sua propria la risoluzione migliore, il che impronta nella sua azione il carattere della responsobilità, si vede che questa

supposizione si fonda tutta sul concetto della consapevolezza, come atto teoretico e pratico al tempo stesso. Noi possiamo prescindere, come si prescinde nel supposto che esaminiamo, dalla formazione di questa consapevolezza teoretica e pratica, e considerarla come il limite dietro del quale ogni responsabilità è impossibile.

Si comincia dunque da questo: percezione interna dell'apparire di una determinata volizione; riflessione su questa volizione; valutazione di essa secondo i criteri che si presumono dati nell'individuo. Questi tre momenti sono nell'atto della riflessione pratica completa; che qui si suppone per astrazione la più completa che si possa, ossia la più evidente. Ora comunemente si viene in questa conchiusione: che dovunque ci sia un atto così completo, la riflessione non possa non terminare nella risoluzione migliore; perchè il bene, si dice, ha presa su l'animo più di ogni altro concetto o sentimento; esso è l'assoluto *prius* di ogni atto del risolversi.

Ma perchè?

Nella vita questa supposizione è bene ci sia; perchè senza di essa la responsabilità non sarebbe mai quel sentimento complesso che appare nella più parte degli uomini, quel correttivo alle mancate buone risoluzioni che trova la sua immediata espressione nel sentimento della resipiscienza, e la sua più perfetta manifestazione nel proposito di cambiar vita.

Ma l'ammettere il fatto, e lo spiegarlo son due cose affatto diverse; e in quel supposto è data la posizione del problema, non punto la soluzione sua.

D'altra parte chi può negare che in un gran numero di casi gli uomini si risolvono male: cioè pigliano quel partito che essi medesimi moralmente non approvano, nè possono approvare? E in questi casi, nei quali la riflessione c'è stata intera e completa, diremo che sia

intervenuto nella riflessione un motivo estraneo alla riflessione stessa?

Chi dunque dice che nella riflessione è data la possibilità della morale dice, pare, semplicemente questo: che finchè nell' uomo è dato l'atto del percepire internamente il sorgere di quelle volizioni che sono preparazioni alle azioni determinate, e questo atto si può spiegare intero e chiaro in lui, egli rimane responsabile: perchè davvero le azioni conseguenti sono realmente sue; non accidentalmente sue, come avviene in chi si determini per subitanea risoluzione, o per coazione altrui.

4.° Dell' atto della riflessione, come preparazione alla risoluzione, s'è fatto nell' astrazione scientifica questo concetto: che esso sia una facoltà data che si chiama intelletto, o intelligenza, o ragione, opposta alla facoltà del volere, che deve abbracciare sotto di sè, in forma generale o potenziale, tutta la somma di quegli impulsi più o meno chiari, più o meno abituali, più o meno costanti, mercè dei quali l' attività nostra è condizionata nella sua origine, quanto al suo manifestarsi di dentro e di fuori. Nell'intelletto si ripone la somma delle nostre conoscenze, e per conseguenza anche la somma dei criteri regolativi della pratica: per operare bene, si dice, bisogna si sappia che cosa sia bene e male; perchè questa conoscenza possa determinare in noi la somma di quei criteri coi quali la volontà può diventare buona. Il concetto quindi dell' azione dell' intelletto su la volontà ha cambiato col cambiare del concetto di quello e di questa: attribuendosi a questa azione un significato diverso, a seconda del diverso modo come s'è concepita la natura dell'intelletto.

Se la morale avesse avuto ad attendere, che la fine di una così fatta quistione le assicurasse il fondamento suo, a quest' ora non avrebbe fatto un passo innanzi. Chi pensa così astrattamente la relazione fra intelletto e

volere non può venire a capo di niente: perchè intelletto e volere sono astrazioni, e di fatto non c'è che intellezioni e volizioni: e chi suppone che nell' atto del riflettere consista tutta la possibilità della libertà morale, deve appunto spiegare come avvenga che una intellezione morale possa, deva anzi onninamente determinare una volizione morale; perchè accada il più delle volte il contrario; e in che misura è approsimativamente concepibile che in date condizioni sia da tenere per immancabile quella determinazione.

La storia dell' etica è cominciata appunto così. Quelle che noi chiamiamo qui intellezioni etiche, sono le definizioni che Socrate traeva dal dialogo, e dopo d' averle tratte credeva fossero da tenere come regolativi infallibili della condotta pratica. I motivi della ricerca socratica sono noti: rettificare mediante il dialogo il concetto dei fini pratici della vita degli individui nei quali s'imbatteva, e dei criteri coi quali essi giudicavano di cotesti fini e dei modi di raggiungerli; e riassumere poi il risultamento della disamina in una definizione chiara, le cui note erano state raccolte via via nel dialogo stesso. Compito questo lavoro, la definizione diveniva agli occhi di Socrate un regolativo pratico per la persona cui il discorso era rivolto; e di qui la massima: che il potere sta nel sapere. Ma non è forse vero che gli uomini, nelle risoluzioni concrete, si conducono spesso in opposizione del risultato stesso della riflessione, e fanno appunto il contrario di quello che dovrebbero? Questo c'è: ed è noto come Socrate riferisse indistintamente al concetto dell'ignoranza tutta quella somma di volizioni che noi chiamiamo cattive: o fosse poi costretto a ricorrere ad alcuni dati puramente empirici nel determinare il concetto pratico della virtù.

Dal punto di vista di Socrate si può mano mano risalire ad un certo numero di idee morali, atte a rap-

presentare nel loro insieme la somma dei criteri regolativi della vita; o come si dice, la morale perfezione dell' uomo. In Platone in fatti c' è un concetto approsimativamente esatto della libertà interna: in quanto essa è considerata come la perfetta armonia del volere di un individuo con tutto quello che l' individuo stesso deve considerare come norma delle sue azioni; armonia cioè fra cognizione e volere. Questo concetto è un ideale: è l' ideale del carattere virtuoso, nel quale non si può concepire se non quella volizione, che è appunto rispondente alla somma delle disposizioni interne che costituiscono il sentimento complesso della coscienza morale.

In Socrate non c' era tutto questo. La natura accidentale del dialogo socratico non poteva menare che ad un risultato per l' appunto accidentale; alla definizione cioè di quella particolare forma di attività nella quale il suo interlocutore si volesse mettere, ed alla eliminazione di tutte quelle vaghe opinioni che la rappresentazione comune piglia per tutt'una cosa col concetto. In Socrate non è da trovare neppure il più lontano germe della dottrina psicologica della morale: cosicchè il concetto che egli cercava, la semplice intellezione morale, gli appariva come causa immediata di una volizione immediata.

4.° Molti di quelli che ripongono tuttavia in questo semplice atto del riflettere la morale deliberazione, non si trovano più innanzi di Socrate, che era appunto ai primi elementi del problema morale. Essi dicono, e con essi la maggioranza degli uomini così detti colti: chi riflette non può che trovare il bene, perchè questo è dato nella natura umana, e solo quando l'empito della passione o dell' affetto si oppone, la naturale coscienza del bene manca di manifestarsi.

Quello che c' è di vero in tutto questo si riduce all'affermazione, che la coscienza del bene è davvero data nell' uomo, non viene, non può venire d' altronde: chè

nessuna sorta di educazione potrebbe crearla se essa non potesse formarsi da sè; nè alcuna rivelazione o altra forma di sentimento religioso ridestarla, se per sè stessa non ci fosse; nè alcuna altra maniera di cognizione riflessa concorrere a fortificarla se essa non avesse per sè forza e presa su l' animo.

Ma non ha gradi di chiarezza e di evidenza cotesta coscienza? Non si dice già che la cattiva educazione l'addormenta; il cattivo esempio la infiacchisce; l' ambiente sociale la deprime o la inalza; la buona coltura, e la pratica del lavoro e della disciplina la rinforzano?

Non è d'altra parte vero, che nel semplice atto della riflessione, non è dato immediatamente il prevalere della coscienza o del sentimento morale che voglia dirsi? Non c' è una conseguenza logica nel volere il male così precisa, e forse più precisa, di quella che c'è nel volere il bene: non c'è un carattere logicamente conseguente nell'una forma come nell' altra?

Chi dice dunque che nel poter riflettere sta la libertà, se egli non vuole andare fino alle estreme conseguenze di un intellettualismo teoretico, dal quale non c'è verso di ricavare alcuna morale efficacia, o viva ed attuosa coscienza del bene, non può dare altro significato alla sua opinione se non questo: che nel riflettere sta il limite ultimo della responsabilità, perchè non c' è libertà oltre il punto dal quale l' uomo comincia ad essere realmente tale: e che qualunque sia il grado d' evidenza e di efficacia al quale siano arrivati i concetti morali, dovunque ci sia posto alla riflessione piena, c'è attribuzione dell' atto all'individuo che lo compie; che la risoluzione sua sia buona o cattiva, lodevole cioè o biasimevole. In che misura poi questa possibilità venga limitata o sospesa da cause eccezionali, è da specificarsi col sussidio della psicologia.

3.° La opinione che sorge quasi istintiva nell' animo,

intorno all' ufficio della riflessione nell'atto della determinazione morale, si è convertita poco per volta nella opinione, che fa del limite della libertà il fondamento suo. Il riflettere in verità è un atto che può essere spontaneo: e consiste nel rivolgere l'attenzione sopra quello che avviene dentro di noi, poi che una somma sufficiente di attività interiore ci ha forniti della capacità di porre noi stessi come oggetto di noi stessi. Questo atto diventa, con l'andar del tempo, da spontaneo volontario; e noi possiamo rivolgere la nostra attenzione sopra noi stessi in un certa misura e modo, così como porta la nostra naturale capacità, e il grado di nostra educazione. Senza di un grado, per quanto si voglia piccolo di questa attività, che pure è tanto variamente distribuita negli uomini, non è possibile la volontaria osservazione interna, che è il principio di ogni miglioramento morale. Qui, si noti bene, la riflessione è frutto della volontà, e tiene come questa allo sviluppo regolare della vita interna. Chi si deve osservare interamente, deve non solo esercitare l' atto della naturale attenzione, ma volerlo; il che è frutto della esperienza.

Ora è accaduto questo: che del mezzo s'è fatto il fine. La cattiva scuola, come la cattiva predicazione mirano ad aprire innanzi agli occhi dell'individuo lo spettacolo della vita interna; ed aggiungono che bisogna riflettere, e trarre dalla riflessione ogni consiglio e partito. Di qui procede quella tendenza ragionatrice nella morale, che ne guasta ogni fondamento: e lo strano è, che maestri, predicatori ed esortatori, non si avveggono che discorrono o predicano al deserto.

L' importante nella vita è di ridestare il giudizio morale, e di ammodarlo a diventare regola delle azioni; di trasformarlo cioè in sentimento stabile, in principio costante dell' io che si presume debba appropriarsi la risoluzione nell' atto del riflettere; di fare che quel-

l' io sia appunto il sentimento morale. La riflessione tradotta in ragionamenti è il principio della morale casuistica, e della morale del tornaconto. In questo punto il confessionile, e la volgare democrazia si danno la mano.

VII.

1.° Dunque par chiaro questo: che senza la coscienza in certe determinate condizioni non c'è nè possibilità della libertà, nè fondamento della responsabilità; ma che dal concetto stesso della coscienza, come atto immediato e come atto riflesso (la riflessione volontaria), non si può desumere in nessuna maniera la certezza del valore morale della decisione; se prima non si sa in che misura nella riflessione stessa prevalga la coscienza morale.

La sentenza del *video meliora proboque sed deteriora sequor*, che si trova in bocca di tutti, è l'espressione di una opinione quasi generale fra gli uomini, l'espressione genuina e schietta di questo sentimento: che il vedere, il semplice vedere il meglio, non costituisca principio reale di resistenza contro la forza di quei voleri o di quegli appetiti che noi riproviamo, e che pure hanno virtù sufficiente per trascinarci all'opera, a posta loro. Nè giova aggiungere che questo semplice vedere possa essere un vedere morale, o affatto perfetto, o perfetto relativamente alla condizione di capacità dell'individuo: perchè nell' atto teoretico del vedere e del sapere non c' è forza, e la forza sta solo nel volere. C' è dunque bisogno di un volere morale che reagisca contro il volere non lodato nè lodabile, di un volere che sia appunto l' espressione della coscienza morale: questa stessa coscienza tradotta in morale efficacia. Comunemente si trova la soluzione di questa difficoltà nel concetto del sentimento: il che è un approsimarsi alla verità, sebbene

sia presto un allontanarsene, il confondere che si fa del sentimento con l' affetto. In somma, l' ambiguità che risulta dall' ammettere la riflessione come fondamento della libertà, e dalla frequente incongruenza del risultato della riflessione con l'esigenza morale, si deve risolvere in questa distinzione: che libertà nel *senso psicologico* non è lo stesso che libertà nel *senso morale*: e che se fanno uno nella radice comune della riflessione, non fanno uno nel contenuto della riflessione stessa.

2.° Qui c'è bisogno di fare un esame psicologico.

Se il *minimum* della libertà umana si riduce alla potenza, alla semplice elementare potenza del distinguersi dal processo obbiettivo dell' appetito; questa prima distinzione ha questo antecedente: che nella vita interna è dato, da un certo punto in poi, un biforcarsi della sua attività. Da un canto c' è l' apparire degli appetiti, che tendono alla soddisfazione, e ne trovano i mezzi nella esperienza antecedente dello forze organiche atte a procurarla: dall'altro canto c'è la coscienza, consapevolezza, o percezione che voglia dirsi dell'apparizione obbiettiva dell'appetito. Questo atto non è di un solo modo, ma è vario: perchè lungo il corso della vita il percepire degli atti interni, associato al percepire dei fatti esterni, costituisce una somma di appercezioni determinate, mercè le quali il sorgere dell' appetito è limitato, è regolato, è condotto a termine dalla somma delle esperienze anteriori.

In questo stato elementare della reazione contro gli appetiti, l'uomo e l' animale si confondono. Non dico qui l' uomo, e l' animale in genere; l' uomo cioè e tutti gli animali; ma l' uomo e quegli animali nei quali la osservazione è riuscita a provare una determinata attività reattiva contro il processo dell'appetito; la qual cosa, dal punto di vista comune, si riassume nel concetto del giudizio, proprio di quegli animali.

Nessuno di certo è disposto ad accordare agli anima-

li il sentimento morale: sebbene in alcuni di essi, massime in quelli delle specie superiori, l'esperienza provi che ci ha lo sviluppo normale di certi affetti abituali, i quali sono come il primo elemento del sentimento morale. Come si sia però di cotesto sviluppo psicologico degli animali; è chiaro che in molti di essi è data la possibilità di qualcosa che rassomiglia a quello che noi nella sfera umana chiamiamo educazione: la possibilità cioè di sospendere il corso naturale dell'appetito, in vista di una antecedente esperienza, la quale rendendo chiari in anticipazione gli effetti della soddisfazione dell'appetito, ed i relativi sentimenti piacevoli o spiacevoli, fa nascere un impulso conforme alla natura di quei sentimenti. L'addomesticazione di certi animali suppone appunto come data in essi questa possibilità.

La quale possibilità, si noti bene, non è istinto; perchè il concetto esatto dell'istinto si fonda sopra la supposizione di una disposizione organica nell'animale, rispondente affatto alla somma dei bisogni dell'animale stesso; la quale rispondenza se ci sia o no, rimane sempre un grave dubbio, o meglio un problema. E come non è istinto, è appunto riflessione: perchè è sospensione cosciente di quello che comunemente si dice istinto.

Per rendersi chiari i limiti della libertà nell'animale addomesticato, bisogna mettersi innanzi agli occhi la differenza che corre fra il processo puramente obbiettivo dell'appetito, quando esso non trovi ostacolo o limitazione nell'atto della coscienza che lo appercepisce: e l'apparizione dell'ostacolo, che genera una volizione opposta a quella la quale dovrebbe risultare naturalmente dal processo dell'appetito. Nell'uno e nell'altro caso c'è meccanismo di forze interne; con questa differenza però, che nel primo c'è meccanismo come complesso di forze che agiscono in un senso determinato, che noi possiamo rappresentarci come linea retta, e nell'altro c'è un distrarsi

subitaneo delle stesse forze in altra direzione, l'apparire cioè di una forza nuova che agisce in altro senso.

Rappresentiamoci un caso assai comune di processo obbiettivo dell'appetito, nell'animale. Un cane (1) legato alla catena riceve l'impressione di un odore, e questa fa nascere in lui, per via di associazione, la rappresentazione di un determinato cibo. In che modo il cane sia arrivato, per precedente esperienza, ad associare a questa rappresentazione, la rappresentazione della soddisfazione della fame, qui non accade esporlo. Ora quell'appetito si riproduce: cioè, alla rappresentazione del cibo che il cane immagina, si associa la rappresentazione dello stato nel quale esso è riuscito altra volta a possederlo, con tutti quei sentimenti di soddisfazione che son propri di quello stato. Il cane si slancia, ma la forza organica che esso sviluppa sotto l'impulso dell'appetito non si spiega nella sua pienezza, perchè trova un impedimento nella catena che arresta l'uso della forza. Quello che dapprima era chiaro nella coscienza, cioè dire la rappresentazione del cibo, ed il sentimento della soddisfazione che succede all'uso di esso, trova un oscuramento (un impedimento) nella sensazione dapprima dell'ostacolo, e poi nella rappresentazione dell'oggetto che è cagione dell'ostacolo. L'appetito perdura; anzi si rinforza per l'ostacolo che prova, contro al quale è forza che il cane lotti. Dapprima i tentativi che fa, di spezzare la catena, di allungare il corpo il più che possa, di distrarre le membra in varie parti, sono tutti motivati dal perdurare dell'appetito. Poco per volta però la rappresentazione dell'impedimento si fa così potente, da predominare nella coscienza sua. Il suo sforzo è allora diretto contro l'impedimento; e questo sforzo ingenera un nuovo appetito, quello cioè di ri-

(1) Questo esempio lo tolgo dal citato libro dell'Allihn p. 94.

muovere l' impedimento. Qui comincia un nuovo processo. Le antecedenti esperienze hanno fornito il cane di una coscienza approsimativa delle sue forze rispetto a quella della catena, e di una notizia del modo come questa si può sciogliere o rompere: la somma di queste esperienze ingenera una corrispondente somma (successione) di sforzi. Può darsi che in uno di questi sforzi il successo risponda all' aspettazione: il cane è libero. La soddisfazione immediata dell' impedimento superato rigenera nella memoria la rappresentazione di quello che era stato causa dello sforzo: e dell'appetito che andava unito a quella rappresentazione. L' impedimento non c' è più: e l' appetito trova la sua soddisfazione nel possesso del cibo agognato.

In questo processo, che è uno dei più elementari che si possano dare nella sfera degli appetiti coscienti, non interviene niente, che non sia puramente e semplicemente dato nel corso naturale dell' appetito stesso. Se qui c' è interruzione del primo appetito, e sopraggiungere d'un nuovo appetito; il secondo sta al primo come mezzo a fine: e se c' è un momento che la soddisfazione del secondo pare occupi intera la coscienza, è perchè lo sforzo impiegato a rimuovere l'impedimento, oscura momentaneamente le rappresentazioni che sono centro del primo appetito, il quale torna in piena evidenza appena rimosso l' impedimento.

Noi però possiamo supporre un altro caso, quello cioè nel quale l'impedimento alla soddisfazione dell'appetito è dato nell' animale stesso, come motivo abituale, che ha sede nella memoria (1). Se quello stesso cane p. e. fosse abituato a limitare i suoi appetiti rispetto alla rappre-

(1) Conf. Flügel: *von der Freiheit des Willens* nella *Zeitschrift für ex. Philosophie X.* 2.

sentazione dell' uomo che è suo padrone, esso andrebbe soggetto ad un altro processo. La rappresentazione del padrone va congiunta alla ricordanza delle molte battiture e dei maltrattamenti che il cane ha subito le molte volte che s' è abbandonato al corso naturale dell' appetito : e quella ricordanza produce in lui una volizione opposta all'appetito che sta per vincerlo. Si sa che questa forza di resistenza, che è riposta nella memoria, non è data immediatamente: chè anzi bisogna svilupparla mano mano nella coscienza dell' animale che si vuole educare, e renderla superiore in tutti i casi alla forza dei suoi naturali appetiti. Questa si dice obbedienza rispetto al padrone, e si è inclinati ad attribuirle un significato morale. Dal punto di vista psicologico è indifferente che sia forza morale o no : il certo è, che è forza: cioè somma d'impulsi ingenerati da un nesso costante fra rappresentazioni e sentimenti : fra le rappresentazioni del padrone, del suo viso sdegnato, delle minacce, delle battiture; ed i sentimenti di paura, di dolore, di rammarico che s' ingenerano in quelle rappresentazioni.

Il cavallo p. e. l'elefante, il cane da caccia sono in massimo grado capaci di raggiungere un tale interno organamento di rappresentazioni e di sentimenti, da risultarne una stabile somma di abituali resistenze contro gli appetiti. Il cane da caccia che sta alla posta, dalla vista della selvaggina è immediatamente eccitato a slanciarsi, così come avviene al cane nello stato affatto di natura. La vista del cacciatore però sospende immediatamente in lui il naturale processo dell' appetito : perchè a quella rappresentazione va associata una somma di reminiscenze, coi relativi sentimenti, che l' abito ha poco per volta raccolto in una rappresentazione ed in un sentimento complessivo, cui noi sogliamo dare il nome di obbedienza. Il cane si slancia contro la selvaggina allora per l' appunto che il cacciatore gli fa cenno:

il che corrisponde da una parte allo sprigionarsi libero dell' appetito del correr dietro e dell'afferrare, e dall'altra alla eliminazione di quella volizione opposta dell'arrestarsi, che era ingenerata da un' altra somma di rappresentazioni.

Qui non è il luogo di esaminare più addentro i gradi di cotesta possibilità della sospensione dell' appetito, nei diversi animali, ed i limiti entro i quali l'appercezione dell' appetito può essere chiara ed evidente, e quindi più o meno atta a limitarne lo sviluppo meccanico. Quello che importa invece è di assodare quale sia il più semplice fondamento del dominio della riflessione su l'appetito, comune all'uomo ed a certi animali; in quanto semplice complessione immediata di rappresentazioni, sentimenti ed appetiti.

Questo fondamento semplice si riduce:

Alla esperienza interna del processo naturale dell'appetito: ossia all' appetito accompagnato dalla coscienza.

Ad una somma di rappresentazioni e di sentimenti che costituisce la coscienza antecedente (storica) dell' animale stesso; ossia un impedimento all' allargarsi dell' appetito in tutto il campo della coscienza, nell'atto che esso tende a svilupparsi.

Questa somma di rappresentazioni, le quali costituiscono gli antecedenti della percezione dell'appetito determinato, forma la condizione della così detta appercezione.

3.° L' uomo, si dice, è infinitamente diverso dall'animale; e sta bene. Nessuno può negarlo: e per quanto si faccia sforzi per ridurre ai minimi termini la differenza specifica fra l'uomo e l'animale, sotto il riguardo organico, rimane sempre vero che la differenza sotto il riguardo spirituale è quasi incommensurabile. Ma qui, si guardi bene, bisogna astenersi dal fare di questa spiritualità una anticipazione nella realtà come si fa nel con-

cetto : perchè in quel caso si cade nell' errore di desumere la differenza che è nota, da qualcosa che è ignoto, poi che nell'ignoto si è riposto in forma generica tutto quello che costituisce l' insieme dei tratti caratteristici del noto. Ci spieghiamo meglio.

L'uomo è, per quello che ci appare nella pienezza del suo sviluppo—moralità, religione, stato, scienza—infinitamente diverso da quello che ci appare l' animale più perfetto. Ora, sia che si cerchi la spiegazione di questa differenza in una serie indefinita di svolgimenti successivi dall'animale fino all'uomo, o che si riponga in una particolare struttura dell'uno in quanto originariamente diverso dall'altro, più o meno si è costretti ad uscire dai limiti dell' esperienza immediata. La fantasia — e nella scienza ce n'è spesso non meno che nella poesia — accorcia il lavoro; e per via di una falsa obbiettivazione raccoglie e condensa in due peculiari immagini tutti i dati empirici della differenza, in due somme cioè di antecedenti predisposizioni, o facoltà, o potenze elementari, le quali chiama natura umana e natura animale; e molti credono chè in cotesta differenza, così raccorciata in due immagini astratte, sia data la spiegazione della differenza reale.

In fatti l' uomo perchè sia capace di tutto quello per cui differisce dall'animale, deve esserlo da un certo punto in poi della sua potenza interna : le sue rappresentazioni , i suoi sentimenti , i suoi appetiti , devono differire in una certa misura e grado da quelli di ogni altro animale , o di certi animali; ma che cosa si guadagna nell' aggiungere a cotesti processi la designazione di umani , se non si guarda alla loro maniera di esplicarsi ? Ora questa maniera nei suoi tratti più generali non è punto diversa da quella che è propria degli animali, se non in quanto in cotesta maniera nell' uomo , oltre al suo essere animale, è predeterminato il suo essere umano , il suo vivere umanamente : il che torna

ad essere una tautologia. Chi si desse la fretta di cercare la ragione della differenza in una intelligenza superiore all' umana; senza far concorrere nel concetto di questa intelligenza tutti i dati dell' esperienza, nella massima estensione sua, correrrebbe pericolo di ricadere nel mito, anche quando la sua esigenza fosse apparentemente quella di fare la scienza.

4.° Per ricominciare dal punto più chiaro del nostro assunto, diciamo che il meccanismo psicologico, che nei suoi elementi più generali si atteggia nel tripartirsi di rappresentazione, sentimento ed appetito, funziona dapprima nell' uomo assai rozzamente, come nell'animale. Il funciullo comincia appunto così: l'appetito che dapprima ha semplicemente sede nelle rappresentazioni sensibili, ed è regolato nella sua nascita e nel suo sviluppo dai sentimenti piacevoli o spiacevoli, tende in lui alla soddisfazione; ed il raggiungimento di questa è condizionata dalle cause esterne, e dalla successiva esperienza dei movimenti che sono destinati a tradurlo in atto. Gli appetiti crescono, e si complicano variamente con le rimanenti rappresentazioni che si vanno mano mano sviluppando nell' animo suo: e si fissano come tali e quali appetiti, secondo la somma delle disposizioni interne o esterne che li determinano. In capo ad un certo tempo è data già nel fanciullo quella prima biforcazione dell'attività interiore, per cui il processo naturale dell' appetito, che pure è in lui, apparisce a lui come oggetto. La possibilità di ciò sta nella somma dei processi psichici antecedentemente soggettivati, che costituiscono nel loro complesso il primo nocciolo della individualità (il primo io: poco importa che il fanciullo dica o non dica già io): e rispetto ai quali gli ulteriori processi sono come il nuovo rispetto al vecchio, il nuovo che deve essere appropriato e soggettivato dal vecchio. Questa prima forma appropriativa della coscienza

è anche essa naturale: anzi per essere più esatti, non è che una selezione naturale delle rappresentazioni possibilmente occasionate dall' ambiente nel quale il fanciullo si trova, ed una selezione anch' essa naturale degli appetiti che si possono ingenerare in quelle rappresentazioni, secondo il nesso più o meno intrinseco in cui entrano fra loro, secondo la somma e la qualità dei sentimenti che si aggruppano intorno ad essi. L'uso volontario della riflessione è un fatto posteriore nella vita dell' uomo; e qui comincia davvero la differenza reale e non più formale fra lui e l' animale.

La riflessione volontaria, cioè dire la condotta dell'attenzione tanto esterna che interna, la quale risulta da antecedente volontà, è condizionata da molteplici esperienze che qui non accade esporre. Questo nuovo sviluppo della riflessione, in quanto volontaria, ha forme e gradi; ed arriva un momento in cui l' uomo si dichiara tale: capace cioè di esaminarsi internamente, non solo in quanto egli è naturalmente dotato di quella attività interiore che dicesi coscienza (l'io — ed il suo oggetto ; cioè dire le sensazioni nuove, le volizioni nuove, etc.); ma in quanto è in grado di condurre volontariamente questa coscienza, cioè capace della sana, ordinata, regolare condotta degli atti proprî. Egli non patisce più freno, e si adombra nell'imaginazione della sua maturità.

Tutto sta però a vedere che cosa egli abbia portato in questa maturità; di che qualità sia la somma delle rappresentazioni che si sono raccolte e condensate nell' io, il che costituisce in generale i dati della sua riflessione; e quale sia la somma dei suoi sentimenti ed appetiti, il che costituisce gli elementi proprî del suo carattere. Egli si appaleserà quello che è, volendo: volendo cioè liberamente: il che vuol dire, volendo come

l' uomo in quanto uomo può e deve volere, sia che egli voglia bene, sia che egli voglia male (1).

VIII.

1.° Comunemente si fa questa distinzione: tutti gli uomini sono più o meno dotati di un certo grado d'intelligenza, ma non tutti sono forniti di carattere; e si crede quindi che il carattere costituisca un grado, come a dire, superiore di vivere umano, una cotale intrinseca eccellenza nell' individuo da trovar posto soltanto in pochi. Nella pratica spesso avviene questo, che ove si lodi l' intelligenza, l' acume, la perspicacia, per fino la bontà d' un uomo, presto si soggiunga: ma costui non ha carattere. Di qui nasce quella opinione quasi popolare, la quale fa del carattere una qualità peculiare, distinta affatto da tutte le rimanenti doti dell' individuo: il che torna ad essere una nuova maniera di assottigliare quelle differenze interiori, intorno alle quali la comune psicologia popolare s'è travagliata, ed il cacciarsi quindi in un nuovo imbarazzo.

Di certo, nè l'intelligenza, nè la perspicacia, nè la bontà, nè altra qualunque qualità dell' animo, lodevole o biasimevole, costituisce da sola il carattere: nel senso cioè dire, pieno della parola. Ma sarà esso perciò da concepire come una semplice giunta? Non è d' altra parte vero, che chi parla del carattere, vuole intendere che c' è un carattere buono o cattivo, fondato su l' intelli-

(1) Il malinconico autore della *Imitatio Christi*, ed il pessimista Schopenhauer s'incontrano in questo puuto. Il primo dice: *occasiones hominem fragilem non faciunt, sed. qualis sit, ostendunt*; ed il secondo dice: *solo in quello che noi facciamo abbiamo esperienza di quel che siamo (durch das was wir thun, erfahren wir bloss was wir sind* o. c. p. 60).

genza, o su la perspicacia, o su l'industria e così via? O ci sarà un uomo di carattere, puramente di carattere, senza bontà o malignità, senza intelligenza e perspicacia?

Il carattere in verità non è una giunta alle rimanenti qualità dello spirito, nè un privilegio speciale di certi individui. Esso è, a dirla in generale, una particolare maniera di volere abituale, rispetto alla somma degli elementi costitutivi dell'io storico dell'individuo; e nasce da una serie di propositi ricollegati fra loro dalle leggi di associazione, in quella forma speciale di memoria che s'è chiamata memoria del volere: (1) ma per peculiare che si sia, ha sempre la sua materia nella somma delle rappresentazioni, dei sentimenti e degli appetiti (voleri) che si sono via via andati sviluppando nell'individuo, e che ad un dato momento della vita ne costituiscono la coscienza antecedente, la condizione cioè reale della successiva assimilazione. Sotto questo riguardo si può dire che ogni individuo ha carattere, e che non tutti gl'individui hanno carattere, se si tien conto del *dictum simpliciter* e del *dictum secundum quid*. Perchè in fatti quando si dice che pochi uomini hanno carattere, si deve con ciò intendere, che sono pochi gl'individui nei quali la coscienza riflessa, o volontaria che voglia dirsi, è riuscita a condensare nell'io una somma di antecedenti propositi, che ricollegati insieme dalla memoria costituiscono quella volontà complessiva, o quell'io pratico che è l'equivalente psicologico del concetto del carattere buono o cattivo: mentre è pur vero che in tutti gl'individui di una certa età c'è una certa quantità di rappresentazioni le quali costituiscono gli antecedenti di ogni peculiare decisione o scelta, i presupposti d'ogni mani-

(1) Per quanto io sappia, il primo che ha usata questa espressione è stato l'Herbart; ved. *Allgemeine Pädagogik* p. 302 (Opere vol. X.° p. 117 e seg.).

festazione, o maniera di comportarsi dell' individuo stesso.

A rigor di termini questa più generale disposizione dell' individuo che va distinta dalla somma dei propositi antecedenti, ossia dal reale fondamento del concetto del carattere, si deve dire piuttosto individualità o complesso delle note caratteristiche dell'individuo: con questa giunta però, che cotesta distinzione fra individualità in genere e carattere in ispecie, non deva menare ad intendere in tal maniera il carattere, che riposando esso sopra la somma dei voleri antecedentemente concepiti, e poscia raccolti e condensati nell'io, non si riesca ad una serie infinita di propositi generati da propositi e così via, perchè così si ricadrebbe di nuovo nel concetto della *causa sui*, ossia del volere che determina sè stesso. C'è un momento in cui l' individualità può divenire carattere: ed il determinarlo in ispecie è ufficio della scienza, il saperlo nel caso particolare è debito dell' educatore: ma nè la scienza ne la pratica possono supporre che il carattere sia una giunta o dote particolare, perchè fondandosi esso sopra una scelta fra volere e non volere, e sopra una serie di propositi che sono principî di massime, il suo fondamento reale sta tutto nella individualità; in qualcosa cioè che è la possibilità della determinazione volontaria, non ancora la realtà di essa.

D'altra parte, se si parla dell'uomo in genere, e si cerca la ragione in lui della scelta o della risoluzione, non è punto inesatto il dire che ogni uomo si determina secondo il suo carattere: il che da un lato vuol dire che egli si determina secondo la somma di quelle note caratteristiche che costituiscono la individualità, e da un altro lato; indica che in ogni uomo, in quanto quella somma appunto di rappresentazioni, di sentimenti e di appetiti (voleri) che lo fanno tale, è data la possibilità di antecedenti propositi circa il volere e il non volere;

la qual cosa è il principio del carattere. Se questo invece si piglia in un senso affatto ideale: o meglio se si guarda al carattere come ideale, fra esso e la individualità naturale la differenza può apparire così grande, da riuscire affatto impossibile l'andare dall' una all' altro per gradi (1).

2.° Fatto questo chiarimento possiamo tornare al punto al quale eravamo arrivati: cioè dire al concetto dell'individuo che presume la facoltà di disporre liberamente di sè, in quanto in lui quello sdoppiarsi della vita interna che comincia da un punto in cui l'uomo e l'animale si rassomigliano per molti rispetti, è arrivato ad un tale grado di maturità, che la riflessione volontaria può dominare il processo meccanico dell' appetito. In questo in fondo è riposta la libertà, come stato psicologico: e si noti bene la libertà in geuere, non semplicemente quella che si può e si deve dire morale.

In che cosa consiste la individualità: che è quella appunto che si suppone qui come fondamento della libertà in genere? Noi possiamo considerare la individualità sotto due aspetti; o in quanto la esaminiamo come oggetto, cioè come semplice somma e disposizione di elementi psichici: o in quanto la riguardiamo come soggetto, ossia come prevalere nella somma degli elementi psichici di quella peculiare reazione per cui l'individuo come tale si considera come io: cioè come identico a sè stesso nella molteplicità dei suoi stati.

In primo luogo si deve tener conto della particolare natura delle rappresentazioni, le quali possono essere da individuo ad individuo assai diverse: e devono quindi distinguersi quanto alla qualità loro. È naturale si

(1) Su la distinzione fra individualità e carattere si può riscontrare la lucida esposizione dello *Strümpell* nella *Vorschule der Ethik* p. 128-66.

pensi qui alla razza, al popolo, alla condizione sociale, alla vita dei genitori, alle occupazioni abituali, come ad altrettante cause o occasioni delle differenze qualitative delle rappresentazioni. La disamina però delle cause o occasioni non ci riguarda in questo luogo. Cotesta prima specificazione qualitativa può avere due aspetti; secondo che si guardi ai particolari sentimenti o appetiti che nascono nelle peculiari rappresentazioni: od all'indirizzo predominante della riflessione che costituisce la disposizione teoretica dell'individuo alla elezione pratica di una occupazione o d'una maniera di vivere. È chiaro che i sentimenti e gli appetiti che acquistano un certo predominio sono predeterminati dalle rappresentazioni predominanti: ed hanno quella qualità che è propria di esse.

In secondo luogo in ogni individuo la quantità delle rappresentazioni è varia; il che costituisce in genere da una parte la capacità sua, e dall'altra la sua maggiore o minore ricettività rispetto alle rappresentazioni nuove. La quantità delle rappresentazioni può quindi guardarsi sotto due aspetti, sotto quello cioè della estensione, il che vuole dire della somma e moltiplicità, e sotto quello della intensità: e come dall'una e dall'altra relazione quantitativa può risultare un vario atteggiarsi dei sentimenti e degli appetiti, questi saranno più o meno numerosi e più o meno intensi, secondo che nel corso naturale della selezione di essi, le rappresentazioni che ne potevano essere o sede o occasione, siano più o meno largamente, più o meno intensamente prevalse nell'animo.

Se si guarda a quello che c'è già nell'animo, in quanto nesso delle rappresentazioni e determinato indirizzo dei pensieri, cioè dire della riflessione, sorge in terzo luogo un terzo momento caratteristico della individualità; che è quello della varia assimilazione delle nuove rappresentazioni, secondo che nell'individuo stesso è data

una diversa disposizione, o un diverso coordinamento delle rappresentazioni antecedenti. In fondo l'assimilazione riposa su la condizione di eccitabilità delle rappresentazioni antecedenti, e sui gradi e forme di essa.

Questi tre momenti che costituiscono quello che comunemente si dice capacità, coltura o talento dell'individuo, non stanno da sè. L'individuo concreto, come unità di processi psichici e di processi fisiologici, ha nella natura particolare degli ultimi un'altra fonte di differenziazione. Quanto al caso nostro particolare i processi fisiologici che determinano la natura dell'individuo, si possono riassumere sotto tre punti di vista; secondo che si guardi in generale al sentimento complessivo che accompagna la peculiare struttura interna di ciascuno, il quale sentimento, che è dato nell'anima per via d'una complicazione di molti sentimenti speciali, dà luogo ai così detti temperamenti, intorno ai quali la dottrina scientifica dell'anima ha vagato e vaga ancora in molta incertezza; o più particolarmente al ritmo dei processi interni in quanto conseguenza della maggiore o minore pressione somatica; o finalmente a quello che si dice risonanza fisiologica dei processi psichici, cioè dire al più o meno lungo perdurare degli effetti fisiologici delle interne commozioni dell'animo, ed in conseguenza al più o meno lungo tempo che è necessario a ricondurre l'animo in quello stato di equilibrio che esprime la condizione statica del temperamento.

Il complesso delle condizioni psichiche che costituiscono l'individualità, e la varia quantità e qualità loro, e il vario grado di relazione coi processi fisiologici, determinano l'individuo come c'è dato, o meglio come è posto innanzi a noi come semplice oggetto. Ma questo oggetto è per sè soggetto, ed in tanto l'individuo si sa come oggetto di sè: in quanto c'è in esso la doppia natura di soggetto e di oggetto.

L' uomo, o si sente, o si sa, o si comprende, o si studia come quella somma di stati determinati che lo fanno individuo, e come quella somma di peculiari relazioni col corpo suo, e con quello che lo circonda: e in qualunque di quegli stati più o meno complicati di riflessione dice: io. Nel caso peculiare della scelta egli dice: io mi determino, io scelgo, io mi risolvo; ed è disposto a trovare nell' io la causa, la ragione, il principio reale di essa, ed in conseguenza il fondamento della libertà e della responsabilità. Spesso accade che in luogo di io dica: questa o quella cosa mi ha determinato; ha fatto cioè che io determinassi me stesso, o fossi trascinato a questa o a quella determinazione: col quale chiarimento s' intende il più delle volte trovare scusa a quella determinazione non degna di lode, intorno alla quale la voce della coscienza s' è ridestata troppo tardi.

Ma dove comincia quest' io che ha così larga potestà — almeno per quello che si presume — su tutto il rimanente della vita interiore? Non è chiaro che esso cominci da un certo punto a funzionare, e che la sua funzione è condizionata da quello da che nasce, e in cui nasce? o è invece da supporre che sia esso stesso la condizione, la qual cosa tornerebbe a farne il puro e semplice incondizionato?

Dal punto di vista dell' esperienza comune, l' una e l' altra opinione si confondono in una immagine confusa dell' io. Da una parte pare si dica: io mi determino così e così, in quanto sono appunto in tale e tale condizione di vita, fornito di tali e tali elementi di attività interiore (capacità, coltura, educazione etc.) Qui l'io è dato, è determinato affatto. D'altra parte pare si dica: io mi determino in quanto sono semplicemente io: in quanto mi metto al di sopra di ogni motivo.

La scienza dal canto suo ha preso rispetto al concetto

dell'io una posizione doppia: è altro, s'è detto, vedere come l'io è dato nell'esperienza, altro è spiegare la possibilità sua. Nell'esperienza è dato come quel tale io determinato così e così; come soggetto rispetto a quella somma di stati e di condizioni che formano l'ambiente della osservazione interna ed esterna dell'individuo. Ma d'altra parte è necessario intendere come sia possibile che cotesto sdoppiamento nasca, e quando e in che condizioni nasca. Se non che l'errore logico di falsa generalizzazione ha spesso preoccupato il terreno della ricerca, ed ha fatto nascere un problema dell'io come semplice atto del sapersi, indipendentemente da ogni atto concreto del sapersi; il quale problema così come era posto non poteva riuscire ad alcuna soddisfacente soluzione.

Or quanto alla possibilità della libertà in genere, e della libertà morale in ispecie, è chiaro che essa si fonda su questo supposto dell'io come dato, e che non s'ha punto bisogno di risalire più in alto per intenderla; perchè l'anima come semplice anima, in quanto antecedente dell'io, precede così nell'ordine reale, come nell'ordine del processo scientifico, quella complicazione psichica su la quale cade la nostra osservazione, e dalla quale procede, o può procedere in noi l'atto del sentirci liberi.

Se non che, anche da questo punto di vista è necessario intendere in che senso debba essere preso il soggetto come opposto all'oggetto, nell'atto che dicesi risoluzione; e in tutta quella seguela di atti, i quali si riassumono nel concetto della personalità, come matura e capace di libertà. Ora, esclusa la serie infinita dell'io, che in quanto si determina è preceduto da un altro io che si determina, e così senza fine: quello che importa è di vedere in che consista più particolarmente quell'atto che si dice risoluzione, e in che punto esso ci lasci, per dir così, sorprendere l'io che lo compie.

3.° Sia dato dunque in un individuo determinato, quel

pieno sviluppo interiore che si dice, secondo i tratti enumerati più su, individualità: ossia, somma di condizioni qualitative e quantitative delle rappresentazioni; coordinamento di esse, nell' abito; e disposizione (abituale) alla possibilità di certi determinati sentimenti ed appetiti (voleri). Poco importa che in cotesta individualità si supponga o no quella particolare giunta che si crede sia il carattere; perchè questo vogliamo attendere ci si manifesti nell'atto della risoluzione stessa, che abbiamo ad esaminare. L' individuo che si suppone qui, bisogna concepirlo nella condizione statica propria di lui; la quale condizione statica non è da intendere come assoluta quiete, ma come situazione media di equilibrio:— ciò che si dice comunemente tranquillità dell' animo, ossia assenza di affetti o di passioni che perturbino, ed evidente consapevolezza della interiore attività. Qui s'intende bene che la consapevolezza non può concernere altro, da quello in fuori che realmente c'è nella coscienza; il cui ambiente è sempre di una determinata estensione, e non è da confondere con la somma degli stati peculiari dell'individuo in tutta la distesa del tempo della vita sua: i quali stati possono, per via della riproduzione (memoria), entrare nella coscienza, ma non sono di fatto ogni istante in essa. Noi dobbiamo supporre di giunta che in cotesta condizione statica, espressa qui in una media ipotetica, cominci a nascere una inquietezza. In un punto particolare (una rappresentazione) s' ingenera un appetito;—questo è il modo più comune di dire. A discorrere più esattamente, quello che dicesi appetito, è inquietezza nella condizione statica: cioè sforzo di una rappresentazione a tradursi in volizione; o meglio sforzo in una rappresentazione per occupare il campo della coscienza, e riuscirne come volizione. Poco importa, in un caso come questo, inteso cioè genericamente, di sapere da che parte proceda la occasione a quella inquietezza nella condizione

statica che diciamo appetito. S'intende bene che si deve supporre come occasione più o meno diretta una disposizione o un abito organico, se si tratta di un appetito che abbia sede in una rappresentazione sensibile; o una antecedente fruizione o il presentimento di una fruizione, se si tratta di un appetito che abbia sede in una rappresentazione non sensibile; o una precedente esperienza ed associazione se si tratta di un appetito che abbia sede in una rappresentazione sensibile per una fruizione non sensibile, o in una rappresentazione non sensibile per una fruizione sensibile: e così via. Possiamo anche omettere di determinare, se la rappresentazione sia occasionata dall'intuizione reale di un oggetto, o dalla riminiscenza di esso, o dalla fantasia: perchè quello che importa è di sapere che cosa avverrà, poi che la inquietezza è incominciata, mercè la quale nell'uomo come nell'animale è possibile un processo affatto meccanico, il tradursi cioè dell'appetito in volizione con la semplice consapevolezza come giunta; può accadere nell'uomo come in certi animali una sospensione dell'appetito per precedenti esperienze, che hanno sede nelle rappresentazioni appercipienti; può accadere nell'uomo quello che non accade nell'animale, cioè la negazione dell'appetito per reale atto di volontà.

La rappresentazione in cui l'appetito s'ingenera non può stare da sè. Nell'atto che essa si sforza per elevarsi nell'ambiente della coscienza, è mestieri, perchè continui a starci, che si riconnetta ad altre rappresentazioni: e riproduca tutte quelle che possono avere con essa una qualunque relazione di associazione; il che accade anche per gli analoghi sentimenti. Può accadere che in questo processo di riproduzione e di associazione, tutte quelle rappresentazioni che tendono ad elevarsi assieme alla prima, che era entrata allo stato di appetito, si ordinino, rispetto ad essa, come mezzi rispetto al fine, e si parino innanzi alla coscienza appunto come serie. L'atto dell'aperce-

zione può alcune volte cadere semplicemente sul valore delle serie, in quanto mezzo pel conseguimento del fine che è presegnato dall' appetito; e può accadere anche, che intorno alla rappresentazione che è sede dell'appetito, per una antecedente molteplice esperienza si generi un gran numero di serie, che stiano all' unica rappresentazione, come molteplicità di mezzi ad unicità di fine.

Quello che qui si suppone è questo: che nell'atto che la serie o le molte serie rappresentative, le quali possono riprodursi intorno a quella rappresentazione che è primo principio dell' appetito, tendono a svolgersi e ad occupare il campo della coscienza; in questa si trovi in quel momento stesso, o si riproduca un'altra serie rappresentativa che costituisca il centro d' appercezione di quel nuovo atto interiore, che è la formazione ed evoluzione dell' appetito. In questo caso di piena appercezione del nuovo mediante il vecchio, s'intende che debba essere riposta la possibilità della elezione: la quale non può aver luogo se il processo dell'appetito è di tal natura, che nella evoluzione sua non incontri impedimento alcuno.

Ora accade questo. La trasformazione dell'appetito in volizione non dipende più dalla sola evoluzione della serie o delle serie in cui ha sede, ma dalla contemporanea evoluzione di quelle serie che costituiscono l' appercezione. Qui cessa la determinazione obbiettiva dell'io, e comincia quello che si chiama determinazione di sè: cagione di tanti equivoci ed occasione di tante false teorie.

Qui, s' intende bene, quando è messa in moto tutta quella quantità di rappresentazioni che nel caso speciale può servire all' appercezione dell' appetito nuovo, si ha la contrapposizione reale di soggetto e di oggetto. Qualunque possa essere la risoluzione alla quale si riesca, è l'io che ha dato per dir così il tracollo alla bilancia;

perchè solo nel caso che l'io manchi ha ragione il determinismo naturalistico, o puramento obbiettivo che voglia dirsi.

Nell' incontro dunque della serie o delle serie che sono centro dell' appetito, con l' io, sta il segreto della elezione. S' intende che questo incontro può dar luogo a parecchie relazioni. La serie che fa l'ufficio di appercepire può essere congruente a quella che fa da sede dell'appetito; e quindi può procederne un accrescimento di forza rispetto all'appetito stesso, ed una appropriazione di esso dalla parte dell'io. L'appetito diventa volere, in quanto che la somma delle rappresentazioni che esprimono l'io (come antecedente coscienza), sta rispetto all' appetito stesso come forza appropriativa: e nell'atto del soggettivarsi dell' appetito, la risoluzione si riduce a semplice appropriazione. Ma fra la somma delle rappresentazioni che servono ad appercepire, e quella delle rappresentazioni in cui ha sede l'appetito ci può essere incongruenza; dalla parte del soggetto quindi parte una reazione contro l' appetito. L'appetito è una forza determinata: e l' appercezione è anch'essa una forza determinata. In ciò consiste il momento reale della riflessione.

Ora se in seguito di questa si riesce alla vittoria dell' appercezione su l' appetito, si dice che l' io s' è comportato liberamente rispetto ad esso; nel caso contrario si dice di no.

Perchè?

Torniamo un po' più sopra.

Abbiamo detto che la evoluzione obbiettiva dell' appetito resterebbe affatto meccanica, si risolverebbe in una volizione proporzionata alla somma delle antecedenti esperienze implicite, e si tradurrebbe in un atto adeguato alla precedente disposizione organica, ed alla associazione degli analoghi atti psichici, se non trovasse nelle antecedenti disposizioni della individualità

già formata una somma di rappresentazioni che costituisce l'appercezione dell'appetito, e la possibilità quindi che essa ne riesca rinforzato, o sospeso o eliminato. Ora quello che si dice io, ossia la somma delle rappresentazioni appercipienti in quanto già dato, si può guardare da due lati: prima, cioè, e dopo della risoluzione. Di fatti, nell'atto che l'appetito è in via di evoluzione, e l'appercezione del pari; l'individuo che ha a risolversi, in quanto egli è semplice consapevolezza o notizia che voglia dirsi di altre precedenti risoluzioni, o di molte risoluzioni possibili, può immaginare e dire: io potrei fare questo o quello, cioè l'uno e l'altro. Si è detto, e non senza ragione, che cotesta espressione è da tradursi così (1): « si potrebbe fare l'uno o l'altro. » Di fatti l'io si prende in un senso inesatto: perchè quello appunto che deve risolvere è l'io come antecedente disposizione alla risoluzione, e non l'io come semplice immaginazione o vaga rappresentazione di molte possibili risoluzioni.

Finchè il risolversi non è avvenuto, il significato del *si* è dubbio: cioè dire non si sa ancora come apparirà il *sè* su cui deve cadere il peso della risoluzione, e pure l'immaginazione se lo raffigura come assoluta antecedenza (l'immaginazione traduce il *si* in *io*) di quello che c'è come risoluzione e come giudizio sopra di essa.

Avvenuta poi questa, se il caso è che l'appetito la riporti vinta su quella somma di rappresentazioni (l'appercezione) che deve essere il centro di reazione contro di esso, è chiaro che intanto l'appetito si è tradotto in volere, in quanto in un dato momento il soggettivarsi dell'appetito è accaduto in contraddizione di quella presunta possibilità; ma è pure accaduto secondo l'io, perchè intanto si vuole in quanto si dice: io faccio mio l'ap-

(1) Flügel l. c. p. 111.

petito, in quanto cioè l'io traduce l'appetito in volizione chiara e cosciente: ed in questo atto appunto consiste la libertà umana, e la superiorità di essa al semplice meccanismo animale.

Niente toglie che in altra occasione quell'io appunto che deve decidersi, o, per dire più esattamente, che deve dare il tracollo alla decisione, trovi nell'esperienza antecedente un rinforzo contro il risorgere dello stesso appetito, e che la disposizione sua sia altra da quella di prima. Perchè ciò s'avveri bisogna che accadano due cose: che la volizione che è succeduta al prevalere dell'appetito sia giudicata, e che dal giudizio sia proceduta una massima, o meglio un proposito possibilmente capace di resistere al risorgere dell'appetito, una forza, in somma, la quale rispetto alla evoluzione dell'appetito stesso stia come motivo negativo.

IX.

Noi siamo qui a mezz'aria fra l'etica e la psicologia; e potremmo vagare lungamente nell'una e nell'altra scienza senza venire a capo di niente: perchè il problema che ci sta dinanzi, guardato da solo ha appunto questa difficoltà: che esso si deve risolvere col sussidio dell'etica e della psicologia, senza che si discorra in tutto il campo dell'una o dell'altra scienza.

Chiariamoci meglio il punto al quale siamo giunti.

Noi abbiamo percorso criticamente questi momenti: — condizione semplicissima della libertà è la consapevolezza: — la consapevolezza è un risultamento dell'attività interna, in quanto essa si sdoppia in soggetto ed in oggetto, e ad un determinato punto il soggetto sta come antecedente o predisposizione rispetto ad ogni singolo atto di decisione. Quando questa avviene può sembrare che

avvenga contro ogni previsione dell'io; ma non c'è niente che dica come nell'atto del risolversi ci sia qualcosa che non dipende dall'io, se questo non si prende in un senso che non è proprio dell'atto stesso, cioè come semplice disposizione al giudizio su la decisione, e predisposizione (possibile) alle future risoluzioni.

Tutta questa situazione psicologica si può riassumere nel concetto della motività.

1.° Il Leibnitz è stato il primo, per quel che pare a noi, il quale abbia chiaramente concepito il rapporto fra motivo e volizione. Se nel suo filosofare il concetto di ragion sufficiente aveva acquistato quella prevalenza che tutti sanno, è chiaro che egli non potesse non venirne indotto ad una concezione esatta della motivazione del volere. D'altra parte la monade, su cui si fonda tutta la sua teoria psicologica, esclude da sè il determinismo meccanico; sicchè deve sembrar naturale che egli ricorresse al concetto della motività, che è, a dirla con lo Schopenhauer, la causalità guardata da dentro in fuori, o meglio la legge che spiega la successione dei fenomeni affatto intensivi.

Non si può dire di certo che il Leibnitz avesse quel concetto chiaro intorno alle funzioni psichiche, che è stato il portato di una scienza più progredita; e che egli non si fosse spesso imbrogliato in una fraseologia scolastica intorno al volere ed all'intelletto come predisposizioni generiche, o facoltà: malgrado che Spinosa in un senso più metafisico, e Locke in un senso più empirico, avessero già per l'innanzi dimostrata tutta l'erroneità di quelle astrazioni. Nondimeno il Leibnitz ha enunciato pel primo questo profondo e fecondo concetto: che ogni atto di determinazione accade sotto l'influenza del motivo più forte. Il concepire il contrario, diceva il Leibnitz, sarebbe lo stesso che ammettere che lo spirito agisca contro sè stesso, cioè altrimenti da quello che

è disposto ad agiro, perchè tanto suona motivo quanto disposiziono dell'animo, e come in tutti i casi il motivo, ossia la disposizione, costituisce il movente dell'aziono, è chiaro che quello fra i motivi predomina che è il più forte. D'altra parte è chiaro che l'agire è sempre proprio dell'anima stessa, in quanto il motivo non sta ad essa come il peso sta alla bilancia, che la fa pendere da un lato; ma è in essa come sua propria maniera di essere (1).

Qui non accade di discorrere di proposito della inconseguenza che c'è in Leibnitz: il quale da questo concetto così chiaro ed esatto non è riuscito a cavare tutte le illazioni che poteva e doveva. Egli, in più luoghi delle sue opere discorre in modo da non lasciare bene intendere se ammetta quello che dicesi libero arbitrio, come indifferente punto d'incontro dei motivi, o se lo neghi affatto: o spesso pare che nel complesso ricada in uno stato d'incertezza rispetto al giusto punto di vista che ha raggiunto nel concetto del motivo più forte. Un'altra volta poi il Leibnitz riesce ad ammet-

(1) Cito qui un luogo del Leibnitz, che ha fatto il giro di tutti i libri intorno alla libertà del volere. Egli dice (nella v. lettera al Clarke): *les motifs n'agissent point sur l'esprit comme les poids sur la balance; mais c'est plutot l'esprit qui agit en vertu des motifs, qui sont ses dispositions à agir. Ainsi vouloir..... que l'esprit préfère quelquefois les motifs foibles aux plus forts, et méme l'indifférent aux motifs, c'est séparer l'esprit des motifs, comme s'ils étoient hors de lui, comme le poids est distingué de la balance; et comme si dans l'esprit il y avoit d'autres dispositions pour agir que les motifs, en vertu desquels l'esprit regetteroit ou accepteroit les motifs Au lieu que dans la vérité les motifs comprennent toutes les dispositions que l'esprit peut avoir pour agir volontairement; car ils ne comprennent pas seulement les raisons, mais encore les inclinations qui viennent des passions ou d'autres impressions précédentes. Ainsi, si l'esprit préféroit l'inclination foible à la forte, il agiroit contre soi-méme et autrement qu'il est disposé d'agir.*

tere che il motivo inclini e non necessiti la volontà: (1) la quale opinione non è a dire quanto sia incerta ed infruttuosa.

Si è osservato, che se si riduce a questo punto il concetto del motivo, esso non è più veramente motivo, ma semplice stimolo:—stimolo rispetto al quale il volere potrebbe spiegare più o meno di attività reattiva (2). Ma chi potrà dire motivo del volere uno stimolo che non lo determini? Lo Schopenhauer ha biasimato, con tutta l' acrimonia della quale egli era capace, la inconseguenza del Leibnitz; e nella sua maniera d'ordinario piccante ha detto : se si ammette che una determinata forza agisca come causa, posto che essa trovi resistenza, è chiaro che basterà accrescere la intensità sua perchè la resistenza cessi « cosicchè, colui che non è stato sedotto con dieci ducati, lo sarà di certo con cento » (3).

Bisogna però, a giustificazione del Leibnitz, ed a maggior chiarimento della posizione nostra, notare qui: che se il Leibnitz ha torto, non l' ha che nel complesso della sua dottrina, non in questa peculiare contraddizione. Se si dice, come egli ha detto : che ogni decisione dipende dal motivo più forte, in quanto i motivi sono le disposizioni all' agire, date nello spirito stesso e non esternamente poste da altro, si pronunzia di certo una grande verità. Ma in questa così semplice affermazione non è dato niente che spieghi quale sia la natura dei processi psichici, mercè dei quali le così dette disposizioni dello spirito divengono moventi reali delle azioni speciali, e nella loro coordinazione complessiva, fondamento stabile della individualità e del carattere. Il difetto dunque di una psicologia esatta ha fatto che il Leibnitz

(1) Ved. soprattutto *Nouveaux essais* etc. II. 21, 8.

(2) Drobisch l. c. p. 77.

(3) L. c. p. 15.

balzasse a quell' estremo, nel quale volere e motivo, per via di una astrazione fittizia, stanno l' uno rimpetto all' altro come i soli dati o antecedenti della risoluzione; e come nell' esperienza è chiaro che nell' individuo, in quanto tale, è data successivamente una diversa forza di reazione rispetto ai motivi, il Leibnitz ha finito per attribuire al volere *sic et simpliciter*, quello che è proprio dell'individuo, in quanto complesso e serie di diversi e molteplici stati interiori.

Da questa inconseguenza o imperfezione della dottrina Leibniziana, si può desumere una utile osservazione; che cioè, come dalla storia della filosofia appare, la grande occasione ad escogitare l' indeterminismo, e le molte incertezze dalle quali il determinismo è stato circondato, son dipese da questo: che s' è temuto quasi sempre, che dal determinismo si dovesse inevitabilmente cadere nel predeterminismo. L' impaccio la speculazione scientifica se lo è creato da sè stessa: con l' avere cioè presunto che il volere sia da intendere come dato una volta per sempre. Perchè ammesso questo, ed ammesso che il motivo necessiti e non inclini soltanto, si andrebbe dritto alla conclusione, che in un semplice atto di risoluzione è espressa la condanna di un individuo a rimaner sempre tale, quale egli s'è addimostrato in una peculiare circostanza.

2.° Dalle cose però che abbiamo detto innanzi, deve apparir chiaro, che il volere che consegue all' atto della risoluzione, è un volere che appunto non c' è prima del risolversi: e che si fa in esso e per esso. Niente quindi esclude un volere diverso o opposto in altra circostanza: perchè tutto dipende dal sapere in quali condizioni l' individuo si troverà quando egli abbia nuovamente a decidersi, e che cosa sarà l'io appunto, il quale non è dato una volta per sempre, come non è dato una volta per sempre il volere. Senza questa certezza impli-

cita nell' esperienza più ordinaria, sarebbe stato inutile escogitare qualunque sistema educativo—e sia quello più particolare della scuola, e sia quello più generale della chiesa e dello stato — perchè educare vuol dire nè più nè meno che mettere l'individuo in condizione, che la motività si mostri in lui, quale secondo il nostro supposto religioso, morale o politico, presumiamo che debba essere. I pedagoghi, i maestri di religione, e gli uomini politici, sono stati, tutte le volte che hanno avuto ingegno non comune, di assai più per tempo ragionevoli deterministi, che non i filosofi ed i psicologi in ispecie: e solo una filosofia che abbia riguardo a quella più larga e sana esperienza che è data nel complesso dei concetti sociali, pedagogici e religiosi può trovare un addentellato ben solido alla determinazione scientifica della libertà interiore (1).

Nello Schopenhauer, che abbiamo citato più su, si vede a quante conclusioni inesatte deva condurre il fare astrazione soverchia e soverchiamente per tempo dalla base solida della esperienza. Lo Schopenhauer è stato uno dei critici più sottili della dottrina del *liberum arbitrium indifferentiae ;* ed è a confessare, che il ridicolo che egli sparge a larga mano su le meschine preoccupazioni che hanno indotto i volgari moralisti ed i volgari teologi a dotare l'uomo della inconcepibile facoltà, del poter fare il contrario sempre di quello che fa, nell'atto stesso della peculiare decisione, non tiene solo all'acredine propria dell'indole sua, ma alla grande genialità filosofica della quale egli era dotato. Lo Schopenhauer ha tentato di arrivare, per via dell'analisi dell'esperienza interna, al concetto della motività, come a quello che è la sola norma certa per intendere la ragion d' essere

(1) Questo è il caso appunto della psicologia e della pedagogia del- Herbart.

degli atti umani: ed il suo tentativo è riuscito perfettamente.

Ma d' altra parte è vero che lo Schopenhauer, quanto al modo d' intendere la motività, prescinde da ogni riguardo particolare su la condizione reale degl'individui, e su la natura e successione dei processi che li costituiscono tali; cosicchè riesce infine ad assottigliare tutta la quistione della libertà nella pura e semplice relazione fra motivo e volere. Si sa che per Schopenhauer il volere è dato: anzi è dato tanto, che è il principio stesso, il reale principio della sua metafisica: e che rispetto ad esso il conoscere (la coscienza) sta come derivato rispetto ad originario, come fenomeno rispetto ad essenza. Solo in quanto c'è la coscienza, c'è la possibilità che Il volere umano venga determinato dai motivi — i quali sono la causalità stessa in quanto saputa *ab intrinseco* — e che esso non sia semplice *nisus* come la forza nell'ordine fisico. Il volere però come esso è, è dato sempre. Il carattere, nella dottrina dello Schopenhauer, non è quello che pare d' ordinario, ed è in fatti; una somma di condizioni parte acquisite, parte originarie, parte mutabili, parte immutabili, ma è invece una condizione di essere extratemporale, staremmo per dire eterna, se nel concetto di eterno non si presumesse l'infinità immaginaria che deriva dalla rappresentazione di un tempo senza termine, il che contraddice al concetto della soggettività del tempo, secondo la dottrina dello Schopenhauer. Ecco come il determinismo, che per sè è fondato, diventa falso quando si traduce in predeterminismo: e specialmente quando il predeterminismo non riposi sopra una semplice affermazione generica, ma si deduca da tutto un complesso di dottrine metafisiche, frettolosamente messe a base di una concezione psicologica imperfetta e superficiale.

Posto il carattere come assolutamente dato—questo è

il concetto dello Schopenhauer — quello che a noi pare risoluzione, non è che semplice compenetrarsi del motivo dato nella coscienza, col volere in quanto predisposto *ab eterno.* Il carattere si mostrerà sempre e in ogni caso, quello stesso che s'è mostrato una volta; e non c'è mezzo di migliorarlo o di correggerlo. (1)

Ora questo concetto dello Schopenhauer intorno alla originarietà assoluta del carattere, contraddice alla più comune esperienza. Tuttogiorno noi vediamo gli uomini formarsi sotto i nostri occhi; e ci è lecito scorgere, come il complesso dell'attività loro interna pigli quegl'indirizzi e quelle predisposizioni che sono date, o occasionate o imposte dall'ambiente sociale in cui vivono. Quando poi negl'individui comincia la libera reazione contro gli esterni stimoli e contro le interne disposizioni, la reazione è così varia, come è varia la natura delle riflessioni morali, estetiche, religiose o politiche che in essi si sono via via ingenerate. Di certo, non da tutti i giudizî che sono il frutto di quelle riflessioni, nascono volizioni o predisposizioni al volere la cui efficacia deva essere infallibile rispetto all'apparire degli appetiti nuovi: ma è pur vero che da molti di quei giudizî, associati ad una precedente esperienza, ed occasionati sia dagli effetti delle azioni altrui, sia dalle conseguenze delle azioni proprie, nascono delle predisposizioni al volere nella cui somma è dato il carattere presuntivamente allo stato fisso, possibilmente variabile. Bisogna fare onninamente astrazione da quella varietà empirica della coscienza umana, che con diverso nome si dice coscienza religiosa, o po-

(1) Non è qui il luogo di provare in quante contraddizioni s'impigli lo Schopenhauer quando tenta di fondare la morale sul concetto della compassione. C'è però un punto nella sua dottrina che accenna a qualcosa di meglio: quando cioè egli esige nel *quietivo del volere* un parziale dominio della consapevolezza sul volere come dato.

litica, etica o estetica degl' individui, per assottigliare in siffatta maniera la relazione fra volizione e motivo, che ne riesca ridotta ad una semplice puntualità (1).

3.° Ora, per tornare al Leibnitz, come a quello che ha inteso pel primo dove stesse riposta la ragione della determinazione, in vano cercata in un meccanismo esteriore, o in una eccezionale facoltà di un cominciamento assoluto nel soggetto stesso; deve parer chiaro dalle cose dette innanzi, che quelle che Leibnitz chiama disposizioni all'agire (i motivi), non sono da intendere come tutte date in quanto voleri possibili *ab origine*, ma in quanto si dispongono in serie nella vita. Le disposizioni si fanno e si sviluppano: e gli stessi appetiti che ci stanno dinanzi come oggetto, nell'atto della determinazione, intanto sono possibili, in quanto procedono dalle antecedenti disposizioni. L'uomo non si può dire libero, nel senso che egli, per dir così, sospenda l'attività propria nel vivere; ma perchè l'appetito, che è principio d'inquietezza nella sua condizione statica, prima di tradursi in atto, deve passare attraverso le resistenze che trova negli antecedenti della vita interiore che formano l'io, e riuscirne come volere (come precedente dell'atto) in quanto l'io fa suo il fine dell'appetito. L'io come semplice io (come s'intende nell'astrazione) non è capace di determinarsi: e del pari il volere come semplice volere. E quello che si dice atto del determinarsi intanto ha luo-

(1) I giuristi, i psicologi, ed i fisiologi hanno di recente discusso molto su l'argomento del *volere paradosso*: del volere cioè che è irresistibile, anche quando sia accompagnato da una piena coscienza nel soggetto, e da una intera o parziale ripugnanza morale. La quistione riguarda principalmente la medicina forense e si aggira intorno a molte condizioni anormali di psicopatia e di patologia ordinaria, che qui non cadono in discorso. Si può conferire l'elegante e succoso scritto del Knop: *Die Paradoxie des Willens*. Lipsia 1863.

go, in quanto nella reale attività dell' anima è data una molteplicità di stati, rispetto ai quali quello che si dice io, ha una virtù appropriativa più o meno intensa, più o meno certa.

Ma sarebbe un grande errore il voler dedurre dall'analisi speciale di una determinazione questa conseguenza: ammesso che il motivo più forte è sempre quello che piglia il posto dell' io, nell' atto del volere; non c'è libertà, se non nel senso, che rimane nella coscienza una maggiore latitudine alla riflessione posteriore, di quella che ci sia nella riflessione che accompagna l'atto della risoluzione.

Nell' analisi che abbiamo fatta più sopra dell'atto del risolversi, sono due momenti da distinguer bene. Da una parte abbiamo supposto che l' io si trovi in quella condizione statica, nella quale la somma delle rappresentazioni, dei sentimenti e delle volizioni antecedentemente soggettivate, possa interamente tenersi in equilibrio, e sviluppare all' uopo tutta la potenza reattiva di cui è capace: dall' altra parte abbiamo detto che il sorgero dell' appetito importa una inquietezza in quella stessa condizione statica, la quale inquietezza dipende dalla tendenza a prevalere di quelle rappresentazioni in cui l'appetito ha sede. Ora l' appetito che si traduca in atto prima di essere appercepito da quella peculiare serie rappresentativa che gli si può riferire, non entra punto in discorso, perchè di quello che accade allora non è quistione nella sfera della libertà. Se dall'atto dell'appercezione comincia la possibilità dell' esser liberi, è chiaro che nella natura dell' appercezione stessa è riposta una maggiore o minore libertà: e che il peso della quistione cade più su gli antecedenti, che sul semplice atto del determinarsi.

Si è visto che i casi principali possono essere tre: che l' appercezione cioè non contenga nulla che reagisca con-

tra il sorgere dell' appetito, e qui accade la risoluzione senza contrasto: che l'appercezione contenga un antecedente motivo di repulsa, e che la intensità di questo sia tale che l'appetito ne rimanga sospeso: e da ultimo, che l'appetito sia più forte del motivo che si presume debba fargli resistenza, e che esso quindi si traduca in volere malgrado la ripugnanza più o meno grande che trova negli antecedenti dell' io.

Ora è appunto da quest' ultimo caso che nasce il più comunemente la sollecitazione alla ricerca intorno alla origine della morale ed intorno alla determinazione di sè, ossia intorno alla libertà del volere. Supposto che l'appetito sia qui un appetito immorale, e l'appercezione una precedente massima morale, impotente a resistergli, si dice subito: dove si troverà più il principio della responsabilità, se in questo caso l'appetito è irresistibile? Dunque bisogna supporre nell' uomo una facoltà assoluta di fare il meglio: e bisogna dotarlo di una particolare inclinazione al bene, e così via. Ma in fondo non c' è dunque che tenga: perchè nella vita nostra interiore non c' è che questo: lo sdoppiarsi di essa in soggetto antecedente, ossia in somma di rappresentazioni, volizioni etc. ed in processo obbiettivo di appetiti che tendono a divenire voleri.

D' altra parte, non è forse affatto gratuita la supposizione, che il nuovo appetito che si mostra irresistibile deva essere immorale, e morale invece lo sforzo opposto di resistenza? Non può invece accadere che nel nuovo appetito ci sia la possibilità di un volere morale, e che esso si mostri irresistibile rispetto ad una antecedente massima immorale? Chi vuole convertire altrui, chi vuole migliorare un individuo guasto o prossimo a guastarsi, chi vuole sostituire in sè od in altri una buona ad una cattiva abitudine, non fa appunto assegnamento su questo: che gli riesca d'ingenerare in una determi-

nata rappresentazione o in un determinato gruppo di rappresentazioni quello sforzo a divenire volere, che è il carattere in genere dell'appetito; e non conta egli per l' appunto su la irresistibilità del nuovo volere, rispetto al volere antecedente, o alla somma dei voleri antecedenti che costituiscono l' io pratico dell'individuo?

Ora si vede chiaro, che nei tre casi dell'io che s'approprî il nuovo appetito, che lo repella, o che lo subisca, è data semplicemente la possibilità psicologica della scelta e della risoluzione, non è data alcuna predeterminazione morale: nè la morale perchè trovi posto nell' uomo ha bisogno di altro. Può darsi bene che nel primo caso, cioè in quello dell'io che si appropria la nuova voglia, la fa sua e la traduce in atto, ci sia tanto un io immorale, quanto un io morale: che cioè il combaciamento fra antecedente soggetto e nuovo appetito, nell' atto del volere, dia luogo alla lode od al biasimo. Così del pari può accadere che l' appetito repulso sia il principio di una volizione morale repulso da un io in cui prevale la massima immorale, od il principio di una volizione immorale repulso da un antecedente proposito morale; e nel terzo caso, come abbiamo già notato, il nuovo appetito che si mostra irresistibile può essere così morale come immorale, e si può, secondo che accada, trovare lodevole o biasimevole che riesca a vincere gli antecedenti dell' io.

La esigenza dunque della libertà morale, non importa nè può importare che la natura umana sia altra da quello che essa veramente è: perchè basta che nei limiti di quella attività interna del distinguersi prima, e dopo, e durante l' atto della risoluzione, sia data appunto la possibilità della volizione morale, del formarsi cioè di un volere conforme alle esigenze del giudizio morale. Egli è chiaro che questa volizione non deve essere istantanea, nè suggerita dall'accidente, o da alcuna considerazione estrinseca: perchè deve in verità procedere dal più intimo della

persona; da quella somma appunto di voleri concentrati nell' io, che predeterminano l'appropriazione o la ripulsa dei nuovi appetiti, e prevengono o sospendono l'apparire di essi. La piena libertà morale consiste nel carattere morale; ossia in una somma di predisposizioni racchiuse e concentrate in una serie di massime, che in quanto si riferiscono ad un volere possibile, costituiscono i proposti antecedenti: ma non ci sarebbe mai verso di venire a capo di cotesto carattere, nè in pratica nè in teoria, se il concetto del carattere *in genere* non fosse di più grande estensione; e se la libertà nel senso psicologico non riposasse in confini più larghi di quelli nei quali è mestieri che la morale s' adagi.

X.

1.° Da questo punto si può riuscire a tre ricerche; e son queste:

Che cosa è quello che si dice qualità morale del volere: in quante e quali idee è riposto: in quante relazioni si specifica: in che modo queste idee e relazioni si possono integrare nel sistema della scienza?

Quali sono le condizioni peculiari della vita interiore che danno luogo alla formazione del carattere morale, come cosciente attività rivolta alla preformazione del volere, negli antecedenti del volere stesso?

Tutti gli uomini, i quali siano capaci di libertà in genere, sono anche capaci di libertà morale: cioè dire tutti gli uomini sono moralmente educabili? Questa ultima domanda è, come si vede, più particolarmente pedagogica; se si vuole intendere per pedagogia, come si deve, così quella che concerne l' individuo in particolare nel sistema della educazione, come quella più gene-

rale che esercitano lo stato e la chiesa in quanto alle funzioni sociali.

Queste tre domande si risolvono in tre scienze: nel sistema dell' etica: nella teoria psicologica del volere: nei principî fondamentali della pedagogia. Noi non possiamo qui che indicare sommariamente, e come in lineamenti generali, la soluzione che le tre domande sopraindicate trovano nelle tre scienze dell' etica, della psicologia e della pedagogia: non possiamo di certo riuscire ad una esposizione completa delle tre discipline stesse, nella totalità dei loro svolgimenti.

Il problema nostro si risolve dunque in una moltepli- cità di problemi: rispetto ai quali la psicologia ha l'ufficio di offrire la schematica generale; l'etica ha da precisare l'esigenza della libertà nella esposizione dell'ideale morale; la pedagogia (la politica?) ha da studiare l'approssimazione reale fra il doveressere dell'esigenza morale, e la pura naturalità dall' attività psicologica.

Ora per quel che riguarda la seconda e la terza ricerca, si può partire da due punti: da quello della comune esperienza, e da quello della semplice esigenza morale. Chiariamo meglio questa duplicità del punto di partenza.

2.° Se alcuno, mettendosi dal punto di vista della esperienza comune, avesse facoltà di conoscere addentro tutti gli uomini, o moltissimi uomini in particolare, egli avrebbe forse occasione d' intendere che essi non differiscono fra loro, quanto al grado di libertà interna, meno di quello che differiscono per ogni altra dote dell' animo, o per la forma del corpo. Non in tutti è data una eguale somma di rappresentazioni, e questo s' intende da sè; chè la differenza è cosi grande, come può esser quella che intercede fra il *minimum* di capacità, ed il *maximum* di coltura. Nè in questa somma di rappresentazioni, così diversa per quantità, la qualità corrisponde sempre ai

gradi quantitativi, nè il ritmo della vita interna è lo stesso in tutti; e, quel che più monta, nella peculiare struttura della intimità di ciascuno, così diversa per quantità e per ritmo, non è data nè una realtà eguale nè una eguale possibilità di quella speciale maniera d'essere che si dice carattere, ossia volere abituale (la somma delle volizioni come predisposizioni stabili all'agire). Su questa varietà empirica fa prova di fondarsi quella che dicesi fisica sociale; ed a coglierne i tratti fondamentali si mette la così detta statistica morale: cercando l' una e l' altra disciplina di riuscire a questa conclusione: che tutto quello che c' è, è affatto determinato, nè può essere altro da quello che è.

Di certo il grado di libertà di ciascuno non si può determinare *a priori*, perchè ciascuno è libero quel tanto che egli può; e secondo la somma reale di resistenze che costituisce l' io, o l' antecedente soggettività di lui. Questa verità di fatto, ridotta a regola vuol dire: che la libertà umana ha un limite nella possibilità. Ma chi ci può dire davvero quanta e quale sia questa possibilità in ciascuno: o sarà forse mestieri di barattare la morale, perchè da una osservazione parziale si ricava una imperfetta regola generale?

Chè qui in fatti non c' è esperienza che tenga, perchè l' esperienza stessa è criticata dall'esperienza. Il limite di cotesta possibilità di certo non è sempre lo stesso: anzi varia in ciascuno individuo assai variamente, nelle varie età della vita; ed è diverso nei diversi individui, di diverso sesso, stato e condizione. L'educazione lo allarga o lo ristringe, secondo che essa è larga o ristretta, buona o cattiva: la religione lo riempie di forza o di debolezza, secondo che è forte o debole l'ideale su cui si fonda, maggiore o minore la presa su gli animi e la efficacia di coloro che hanno ad insinuare l'ideale: l' esempio della vita pubblica contribuisce più o me-

no a tener vivo e desto in ciascuno individuo il sentimento totale della propria facoltà di disporre nel limite peculiare della possibilità specifica, ed a determinare in quel sentimento una somma ben definita di sentimenti particolari, rispondenti alla somma delle relative occupazioni e del modo di vivere: la scienza da ultimo, in quelli che arrivano fino ad essa, a quell' orizzonte cioè che nei confini della potenza umana è il più alto e perciò stesso il più largo, può fare che gl' individui raggiungano il più alto grado possibile di attenzione riflessa, donde può procedere, spesso procede, la maggiore predeterminazione possibile rispetto agli atti singoli.

L' esperienza dunque dei singoli individui prova solo questo: che in ciascuno di essi il grado di libertà è determinato dalla somma di tutte le condizioni che li fanno tali; e che queste condizioni sono in parte mutabili sempre, in parte mutabili solo dentro certi limiti di età, altre immutabili affatto da un certo punto della vita in su: il che non importa però, che quello schema di attività interiore che la psicologia ricava in astratto dall'atto della risoluzione, sia da considerare come una mera finzione, perchè in quello schema è espressa una reale condizione di essere di tutti e di ciascuno. Le azioni umane le quali siano l'espressione della volontà, come atto reale di risoluzione, si riferiscono tutte all' io della persona stessa: ed in tanto sono azioni umanamente concepite ed eseguite, in quanto è sempre l'io che dà la predisposizione nella somma degli elementi che lo costituiscono, ed il reale impulso alla decisione; nell' appropriazione del motivo più forte.

Noi abbiamo accennato agli errori che nascono dalla ipotesi di un io come semplice io, o di un volere come semplice volere, e dalla pretesa di attribuire all' una o all' altra astrazione la potenza tutta della libertà e della risoluzione, che è propria solo dell' individuo, in quanto

reale somma, coordinamento e successione di stati interni. Ma anche chi guarda la quistione della libertà da questo punto di vista, che è il solo che l'esperienza psicologica ammetta e possa ammettere, può cadere in un grossolano errore: che è quello di scambiare il limite della libertà, in quanto emerge da un paragone fra gli individui e l'ideale del carattere, col limite che è proprio di ciascuno individuo rispetto agli atti suoi particolari.

Quando si dice che in ogni uomo ci è un grado maggioro o minore di libertà, si deve intendere tre cose:

Che questo grado si riferisce alla diversa potenza di ciascuno individuo preso a parte, in quanto reale capacità:

Che il grado può essere diverso nei diversi individui, rispetto alla possibilità della formazione del carattere, come peculiare preformazione del volere nei limiti della individualità.

Che da ultimo questo grado può variare nello stesso individuo nelle diverse e successive condizioni psicologiche di lui: la quale diversità è da intendere come comune a tutti gli individui, per quanto varia possa essere la loro capacità, ed il loro carattere.

Ora accade questo. Si piglia da un lato un ideale, vero o falso che sia, dell'uomo; un ideale politico, o religioso, o meramente morale; e dall'altro lato si piglia l'individuo così grossolanamente come è dato nella superficiale esperienza comune: e come dal confronto dell'ideale con l'individuo risulta per via di relazione un concetto di limite, si fa di questo limite un dato assoluto nell'individuo stesso, un principio di reale impotenza. D'altra parte c'è nell'ideale questa esigenza appunto che esso esprima quello che l'individuo deve essere: cosicchè quello che nell'individuo reale manca in quanto si confronta con l'ideale, apparisce come un difetto di realtà (della morale si fa una realtà, e si distribuisce per gradi).

In vero tutto sta a vedere se l' ideale è esattamente concepito, e in che misura l'ideale deva servire di norma nel giudizio dell' individuo. Un ideale tutto raccolto e concentrato in una massima sola, è un ideale falso: perchè le massime morali possono e devono ricondursi a molti giudizî fondamentali, i quali dal canto loro si riferiscono a molti sentimenti primitivi, ed appunto perchè tali irriducibili l' uno all'altro. Nell'ideale della morale entra di certo il concetto del volere perfetto; cioè di un volere il quale paragonato con qualunque altro sia assolutamente degno di lode, in quanto semplice forza ed efficacia: ma non è vero anche che sotto tutti gli altri rispetti questa relazione quantitativa non ha valore?

In somma la libertà, come condizione psicologica (la determinazione cosciente nell' individuo) è sufficiente ad accogliere dentro di sè quella quantità di morale, della quale ciascuno individuo è capace nei limiti suoi: e sebbene l'uomo, circa alla quantità del fare abbia una potenza maggiore o minore, questo non toglie che per quanto egli ha potestà di fare sia nel senso generale libero, e possa essere moralmente libero. Il soldato non ha a decidere del piano di battaglia: egli però è libero quando sa di voler combattere, perchè nell'io suo così angusto e ristretto quanto a capacità rispetto a quello del generale, c' è una somma di antecedenti disposizioni per le quali egli può fare interamente suo l' atto che compie, perchè lo vuole: ed è moralmente libero quando nel suo io per l' appunto è nato e s' è formato quel concetto del dovere che costituisce il coraggio come morale efficacia. Se il soldato è messo al posto del generale egli diventa meno libero, anzi non libero affatto: perchè gli manca l'insieme di quelle attitudini le quali costituiscono gli antecedenti psicologici della risoluzione, e conseguentemente qnella somma di sentimenti morali, e quel grado di sviluppo dell' idea del dovere, che si deve presumere in quella posizione nuova.

L'esperienza comune non può dunque decider nulla circa la relativa moralità dell'uomo, se confonde i limiti della capacità, con quelli della morale: perchè non si può dimenticare che la scienza e la pratica devono dar ragione all'adagio tanto popolare per quanto profondo: *age rem tuam*, il quale trova il suo complemento nell'altro: *mala electio est in culpa.*

3.° Se si guarda invece alle esigenze che sono contenute ed espresse nell'ideale etico, la quistione che si aggira intorno alle due domande indicate più sopra, si può pigliare da un altro lato. Nella disamina che abbiamo fatto finora del concetto della libertà, come facoltà della risoluzione e dell'appropriazione del volere da parte dell'io, non c'è niente che decida su la morale stessa: donde dunque, si può dire, uscirà la morale? L'esigenza che è inclusa nell'ideale etico, non è pregiudicata dal supposto che essa deva diventare motivo più forte della scelta; il che è un farla dipendere dall'accidentale compagine psichica degl'individui, piuttosto che della sua intrinseca dignità ed eccellenza? La morale — così pare — diventa forza; cioè dire, l'opposto della morale.

Una quistione di tal fatta è una quistione mal posta. Chi mettesse in dubbio che le verità geometriche siano assolute ed eterne, solo perchè v'ha al mondo molti stolti che non possono intenderle, sarebbe egli stesso uno stolto. Ma questo forse vuol dire, che chi insegna le verità geometriche deva predicarle invece di dimostrarle, o deva recitarle invece d'imprimerle nella mente altrui? Questo imprimere, si noti bene, sarebbe impossibile se la mente non fosse capace di produrle da sè: perchè tanto è imparare quanto produrre da sè con l'aiuto altrui. E qui per l'appunto è riposto il problema dell'educazione.

Ora rispetto alla morale, accade ordinariamente il

contrario. Chi ne ha, o pretende d' averne più degli altri, si mette a predicarla; e crede con ciò d' assolvere il debito suo. Ma gli uomini fanno i sordi alla predica! — è il solito lamento —; e perchè? Ad uscire da cotesto imbroglio, o si ricorre al noto mezzo di risolvere i giudizi morali in altrettanti precetti fondati sopra ragioni estrinseche alla morale stessa, o si fa conto di poggiarsi sopra gli stimoli ed i coefficienti di esterna intimidazione o di riguardi eudemonistici, i quali guastano dalla radice ogni efficacia di sentimento, ogni libertà interiore.

Ma chi non s' avvede qui, che il problema è tutt'altro: che tutto, in somma, consiste a formare il volere morale, cioè il proposito interiore, fondato nella intimità dell'io stesso; ed a rendere in tutti i casi irresistibile la coscienza del bene? A questo di certo non si arriva per riguardi estrinseci; perchè la morale non si può fondare che su la stima incondizionata di quello che per sè stesso è incondizionatamente degno di stima. Perchè, se l' ubbidienza è il più alto grado della maturità del volere, l' ubbidienza verso quello che si stima moralmente ed incondizionatamente; quello che io, in quanto uomo, devo stimare, non può stare che in me stesso; io lo devo trovare in me, nella mia propria natura: nè c'è arte, o artifizio, o paura, che possa persuadermi della eccellenza di quello che è fuori di me o lontano da me, se io stesso non trovo in me il criterio della eccellenza sua.

La formazione del volere morale, che è il gran problema della educazione umana, non può sottrarsi alle ordinarie leggi della vita interiore: e non ritrae dalla eccellenza del giudizio morale, che ne è il fondamento ultimo, alcun privilegio di origine, ma solo il privilegio della dignità.

4.° Qui è il punto di distinguere esattamente la libertà nel *senso psicologico*, dalla libertà nel *senso morale*.

Nell' ordine logico la prima sta alla seconda, come il generale al particolare: — la libertà [illegible] è un caso specifico della libertà [illegible]. Realmente la prima sta alla seconda, come condizionante a condizionato: — l' uomo non potrebbe esser libero moralmente, se in lui la libertà non fosse una condizione interiore possibile in un senso più lato, di quello che si presume nell'esigenza morale. Le sfere, dunque, dei due concetti, non si adeguano: — non ogni uomo libero, è moralmente libero. Perchè l'io, come antecedente di ogni singola risoluzione, può essere determinato da una somma di elementi, che contraddicano alle esigenze morali. Questo è il fatto.

Ma questo fatto si può guardare a *parte post*, ed a *parte ante*. A *parte post*, la possibilità dell' adeguazione fra libertà morale e libertà psicologica, si può perdere in una infinita differenziazione, fino ad un grado minimo di resistenza morale nell'individuo: fino ad una quasi totale assenza di volere morale. Non c' è niente però che dica, che un individuo, per quanto arrivato a questo estremo, non sia correggibile: perchè totale assenza di sentimento morale è un non senso; e dato il sentimento morale è data la possibilità di una lenta trasformazione del sentimento in giudizio, e del giudizio in forza (volere); di una graduale trasformazione cioè del carattere. *A parte ante*, tutti gl' individui possono essere moralmente liberi; perchè in tutti è data la reale capacità di elevare mano mano il sentimento morale ad effettiva predisposizione al volere, nel soggetto che predetermina in sè gli antecedenti delle peculiari risoluzioni.

Il grado di libertà morale di ciascuno individuo è vario non meno che il grado di libertà psicologica. Il massimo non si può determinare *a priori*, ma è certamente presegnato nell' ideale della virtù: e quanto al caso concreto tutto si riduce ad una successiva approssimazione.

L'individuo reale però — come serie nella vita — non

possiede sè stesso nella totalità sua, in nessuno dei momenti della vita stessa. Quindi nessuno può dire: io voglio esser libero (moralmente), e riporre in questa semplice volizione un reale principio di libertà; perchè il voglio suppone il soggetto. Ora quel voglio può significare due cose: o la semplice esigenza (nella rappresentazione), ed allora fa mestieri cominciare da più punti, per preparare la disposizione morale nel soggetto stesso: o l'attualità già realizzata del volere morale, ed allora è una semplice tautologia.

Ma l'individuo non è quello che è, solo in quanto io e volere: perchè esso è somma di molteplici stati interni, e punto d'incontro di molteplici rapporti nella vita (esterna). C'è quindi nell'individuo una possibilità di molti coefficienti (religione, condizione sociale e doveri che ne emergono, esempio altrui, coltura e suoi gradi) che concorrono a preformargli il volere morale: cosicchè, se la responsabilità sua, rispetto al complesso dell'attività morale, non si può puntualizzare nel semplice atto dell'io voglio, di certo si specifica e si risolve in una successione e molteplicità di momenti, i quali costituiscono in complesso la responsabilità reale.

Di qui deriva l'esigenza della educazione: la quale ha da fare in modo, che la responsabilità complessiva si concentri in una stabile predisposizione; in una volontà antecedente nel soggetto, capace di un *maximum* di resistenza contro l'azione successiva degli appetiti. Il quale *maximum* ha la sua espressione nel carattere (morale) come assoluta determinazione, che è assoluta libertà: assoluta determinazione in quanto il volere è tutto compenetrato dell'esigenza morale; assoluta libertà, in quanto quel volere è, nel soggetto stesso, anticipazione di repulsa di ogni appetito che sia in contraddizione della coscienza morale (1).

(1) Ved. Herbart: *Briefe über die Freiheit des Willens, passim.* (Opere vol. IX. e specialmente p. 365 e seg.)

La responsabilità, dunque, nel senso morale, non coincide con la responsabilità nel senso psicologico. A questo i giuristi non badano ordinariamente. Perchè responsabilità nel senso psicologico vuol dire attribuzione dell'atto alla persona (al volere), in quanto conscia dell'esecuzione sua, nel momento che lo vuole. Ma perchè la responsabilità nel senso psicologico, adegui la responsabilità nel senso morale bisogna paragonare il volere che è principio dell'azione, con la somma delle idee che formano la coscienza morale dell'agente; ed in questo confronto non si può riuscire ad altro risultato, se non a questo: che la responsabilità morale di ciascuno si perde in una infinitesimale differenziazione da individuo a individuo (2).

XI.

Ripigliamo l'analisi dell'atto del risolversi, che abbiamo cominciata qui innanzi.

1.° In quell'analisi c'è, in fondo, un'astrazione. Noi non vogliamo dire che astrazione suoni qui lo stesso che invenzione, o immaginazione; ma l'astrazione sta certo in questo, che pare si voglia in essa ridurre a schema fisso, tutto quello che nella molteplicità indefinita dei casi particolari si presenta con indicibile varietà di processi antecedenti, contemporanei e successivi.

Noi abbiamo supposto l'io antecedente, come quello che dà il tracollo alla decisione; e l'abbiamo indicato appena, senza dire se la serie o le serie rappresentative destinate ad appercepire (reagire od appropriare) il peculiare appetito che occasiona la deliberazione, siano semplicemente immagini (rappresentazioni), o sen-

(2) Conf. Geyer: *Betrachtungen aus dem Gebiete des Strafrechtes* nella citata *Zeitschrift für ex. Philosophie* II.° p. 225 e seg.

timenti e rappresentazioni fusi insieme e variamente complicati e coordinati in forma di massime; o se finalmente siano propositi precedenti, nati nella rappresentazione di voleri possibili, o da anteriori esperienze degli atti proprî e degli atti altrui. Quello che importava a noi era di determinare *in genere* il soggettivarsi (o non soggettivarsi) del nuovo appetito; il quale soggettivarsi fa che il volere successivo sia proprio dell'io che lo produce. S' intende bene che quando si parla di decisione secondo il motivo più forte, non è indifferente sapere, se quello che dalla parte dell' io dà il colpo della decisione, sia uno o l' altro degli stati interni, che si dicono immagini, o giudizî, o sentimenti, o massime, o propositi.

Ora in questa differenza riposa il grado di maggiore o minore libertà interiore degl' individui singoli, e dello stesso individuo nelle singole situazioni della vita. Il maggior grado di libertà sta nell' antecedente proposito morale: perchè in questo l'atto del dir no (la repulsa dell' appetito) è predeterminato dall' assoluta adesione del soggetto (dell' io) alla massima morale, e dal concretarsi di essa nel volere come carattere (la convinzione). Noi possiamo attingere dall' esperienza stessa una prova incessante dell'alto grado di dominio su la rimanente vita interiore, al quale può giungere l'antecedente volontà, nel proposito e nella convinzione: ed appunto dai tratti sparsi dell' esperienza noi ricostruiamo in idea l' immagine del carattere moralmente perfetto. Se non che, il soggetto, come semplice riflessione sopra sè stesso (quando non è ancora volere), può spesso ingannarsi nel giudizio che fa sul suo proprio valore; in quanto crede d'avere allo stato reale di proposito quello che non ha che allo stato di massima o di semplice sentimento: dalla qual cosa procede, che soventi nella vita gli uomini appaiano a sè stessi ed agli altri da meno di quel-

lo che pretendono. Il difetto sta principalmente nell' educazione: perchè comunemente essa è rivolta a stabilire nella rappresentazione delle massime ipotetiche di un volere possibile, in luogo di formare nel volere stesso la congiunzione reale fra l' esigenza categorica del giudizio morale, e la effettiva ripugnanza del soggetto per tutto quello che contraddica alla esigenza stessa. Tocca alla pedagogia di approfondire questa quistione. (1).

2.° Oltre a ciò, quell' atto del risolversi, che si fissa e determina in astratto, non è incessante nella vita: nè gli uomini stanno in punto di decidersi, per tutto quello che essi facciano ogni istante. Molte risoluzioni passano allo stato di abito, molte sono appena avvertite: altre infine sono più complicate di quella così semplice che si può astrarre dalla condizione media d' una vita normale. Di qui procede che alla libertà non si può in verità arrivare che per gradi, nel corso della vita stessa: e che nella media condizione statica della riflessione, della osservazione, della ricerca, della meditazione, dello studio, dell' adorazione e così via, l' uomo si può, si deve formare gli antecedenti reali del volere buono: perchè quello che si dice comunemente libertà morale, ossia capacità del soggetto di determinarsi secondo il bene, non può puntualizzarsi nell'atto della risoluzione; e chi s' ha a risolvere, il più comunemente s' è già risoluto per l' innanzi le mille volte potenzialmente, in quanto ha raccolto nella soggettività sua tutti i dati possibili di ogni concreta risoluzione.

Sarà utile fare le debite distinzioni:

Si può cominciare del caso in cui l' appetito che si

(1) Sotto questo rispetto io non so altra pedagogia la quale meriti il nome di scienza, da quella dell'Herbart in fuori. Si può conferire l' elegante trattato dello Ziller: *Grundlegung zur Lehre vom erziehenden Unterrichts*, e segnatamente i §.i 12-15.

traduce in atto, non è punto appercepito, perchè manca il mezzo affatto d' appercepirlo: cioè manca l'antecedente soggetto. In questo stato di rozzo meccanismo psichico, che è il punto di coincidenza fra l' animale *in genere* ed il fanciullo, manca del tutto qualsiasi filo conduttore della vita interiore, ogni precedente centralizzazione che stia rispetto al nuovo come determinata capacità reattiva ed appropriativa. (1) Molti animali escono da questo stato perchè addomesticati; e tutti i fanciulli, appunto perchè divengono uomini. Il determinismo meccanico sconosce questa verità di fatto, e presume che nell' uomo, in quanto tale, si continui quello stato di inèvitabile trasformazione di appetiti in atti-determinati, che costituisce la condizione media degli animali, considerati come semplice meccanismo psichico, senza possibilità di quello sdoppiamento interiore che pone una differenza stabile fra soggetto ed oggetto, nel soggetto stesso.

È da notare però, che anche nel processo della vita, che si dice propriamente umana, c'è una gran quantità di atti che sono la conseguenza meccanica degli appetiti, con nessuna o poca forza di reazione da parte del soggetto, con nessuna o assai leggiera appercezione. Gli uomini non stanno ogni istante in punto di decidersi, per tutto quello che riguardi gli atti peculiari della vita; sia come soddisfazione dei bisogni organici, sia come abituale coordinamento della loro attività, nel giro delle ore e dei giorni. Gran parte degli atti ordinarî della vita, si compiono meccanicamente; perchè gli appetiti già precedentemente sviluppati e soggettivati si trovano ridotti ad una condizione di fissità abituale, e non incontrano il più delle volte nel soggetto stesso alcuna resistenza, o ragione di resistenza, dalla quale possa na-

(1) Herbart VI. p. 198 (conf. § 125-128 della *Psychologie als Wissenschaft*).

scere quella particolare tensione interna, che mena alla scelta, e quindi poscia alla decisione. Nondimeno rispetto a tutti questi atti la decisione è sempre possibile, in determinate condizioni.

Noi infatti non abbiamo ogni istante bisogno di deliberare, impegnando una piccola o grande somma di rappresentazioni antecedenti, una maggiore o minor parte dell' io, per deciderci al lavoro od all' ozio, a comunicare o a non comunicare altrui i nostri pensieri, in un modo o nell'altro, a serbare questo o quel contegno, a desinare o a vestire in questa o in quella guisa, a sdraiarci o a stare in piedi, a parlar forte o piano, adagio o in fretta, a passeggiare o a sedere, e così via. Ma se rispetto a tutti questi atti abituali, che a giudicarli comunemente appaiono indifferenti, nel soggetto c' è una antecedente somma di opinioni e di sentimenti circa il conveniente e lo sconveniente, fissata così e così nell'animo, e circostanziata bene, può accadere che da indifferenti che sono o che sembrano, cadano sotto il dominio della massima, e siano argomento di una deliberazione; e spesso il non averla fatta a tempo c'è causa di vergogna o di rammarico, più o meno profondo, secondo che la massima è più o meno radicata, e l'atto c'è parso più o meno contraddittorio ad essa. L'essere sorpresi in uno di questi atti indifferenti, c' è spesso causa di vergogna, se la massima è viva, e se essa non concerne che il conveniente: ma può accadere anche che il meccanismo di quegli atti indifferenti sia sospeso da più intime ragioni, quando le nostre massime si fondino sul concetto dell'utile, o dell'onore, o del dovere: e che da esse derivi una esortazione al fare in un modo o nell' altro, la quale esortazione si è fissata nel nostro ambiente interiore in immagini diverse di voleri possibili.

Di qui procede la prima esigenza della educazione, che si fonda sopra il concetto della costumatezza (più vol-

gualmente questa si dice educazione); la quale è questa: che rispetto alla più gran parte degli atti, nei quali c'è una naturale disposizione al meccanizzarsi, ci sia nel soggetto una somma di resistenze consolidate internamente nelle immagini del conveniente (la decenza). Se c'è cosa che provi immediatamente, quanto possa esser grande nell' uomo la capacità del distinguersi dal processo meccanico dell' appetito, e del contrapporgli un antecedente proposito, desunto da una immagine del lodevole; è appunto questa della cotidiana esperienza della educazione, secondo i criteri del decoroso. E cotesta esperienza rincalza l'opinione, che la educazione morale deva mirare appunto a questo ideale: che il dominio, cioè, su l'appetito sia dato in un completo combaciamento fra soggetto ed esigenza estetica: in qualcosa, in somma, che escluda il rigorismo del dovere (1). I Greci, nel più bel fiore della loro civiltà politica ed artistica, disegnarono cotesta immagine della perfezione senza coazione, nella rappresentazione del *kalokâgathos*.

3.° Qualunque sia però la massima precedente all'atto, che deve appercepire l' appetito; o, a discorrere più generalmente, qualunque possa essere nel soggetto la disposizione all' appercepire, può sempre accadere che l'appercezione non avvenga. I casi di mancata appercezione sono stati classificati come segue: (2)

L' assenza di appercezione può procedere dalla debolezza dell' appetito, o dalla debolezza dell' appercezione. Nel primo caso, le rappresentazioni nelle quali l' appetito risiede sono così fugaci o deboli, che non hanno nè

(1) Il primo fra i moderni, che abbia inteso vivamente il bisogno di ricondurre alla semplicità dell'armonia estetica l'esigenza morale, è stato lo Schiller. L'Herbart ha poi compiuto scientificamente il riavvicinamento dell' etica all'estetica.

(2) Vedi Flügel l. c. p. 136. il quale rimanda a molti luoghi notevoli dell' Herbart.

tempo, nè forza di riprodurre tutte le altre alle quali dovrebbero andar connesse, per risvegliare nel soggetto quella inquietezza, che è principio dell'esame che sta a capo dell' atto del risolversi. Gli esempî sono assai comuni. Nell' atto che noi siamo intesi a leggere, o occupati nel parlare, possiamo soddisfare tanti altri piccoli bisogni nostri, senza spendere in essi alcuna parte della nostra riflessione: appena leggermente agitati nel complesso della nostra attività; con piccolo sentore di piacevole o spiacevole sentimento.

Nel caso poi che l' appercezione manchi, per difetto di forza nelle rappresentazioni che dovrebbero esserne sede, il difetto di forza può dipendere da diverse ragioni.

In primo luogo può accadere, che nell' insieme del sentimento vitale, per condizione organica o periodica o accidentale, avvenga un tale abbassamento nella attenzione interna, che la forza di reazione da parte del soggetto non abbia luogo di spiegarsi. Quando p. e. cominciamo a sentire il bisogno del sonno, noi cadiamo in molte distrazioni—questo è il modo di dire comune: cioè cadiamo in uno stato d'impotenza relativa, rispetto a quei bisogni che siamo soliti ordinariamente di dominare. Se in questo stato ci troviamo di compiere meccanicamente un atto qualunque; appena dopo che l'atto è compiuto, e che ha prodotto negli astanti, realmente o per quello che noi possiamo presumere, una cattiva impressione, per l'effetto della vergogna che sentiamo, si ridesta in noi tutta la somma delle rappresentazioni che avrebbe avuto ad appercepire il sorgere del bisogno, e che l'appercepisce così tardi. Le cause di cotesta sbadataggine possono esser molte. Alcune di esse sono ordinarie e periodiche, altre ordinarie e non periodiche, altre infine del tutto anormali: e da ciò dipende, che la prudenza c'impone di non pigliare alcuna risoluzione grave, quando non siamo in quella condizione di evidenza interiore, mercè la quale tutto in-

tero il nostro io può fungere allo stato completo di attività.

La situazione esterna in cui la persona si trova, può agire su la sua decisione, nel senso che essa accada prima del sorgere di quelle rappresentazioni che dovrebbero appercepirla. Come l'oratore, abituato a dominare la parola ed il gesto innanzi ad un pubblico che gli è familiare, può cadere in uno stato di assoluta impotenza innanzi ad un pubblico affatto nuovo; così il bravo soldato di mare, messo a combattere in terra ferma, può esser colto dal panico e fuggire, prima che egli abbia avuto tempo di sviluppare tutte intere nell'animo quelle rappresentazioni e quei sentimenti, che sono ordinaria sede in lui del concetto del dovere che gli è peculiare in quanto soldato. La vigliacca risoluzione, nata dalla paura, è già accaduta, prima che essa sia stata appercepita come tale; ed in quel caso non si può a dirittura discorrere di un volere radicato nell'io della persona, perchè non c'è davvero nè un voluto nè un volibile determinato liberamente.

Nella sorpresa accade lo stesso. Chi è messo dalla forza altrui, o da inevitabili condizioni, nella necessità di pigliare una decisione, può trovarsi ridotto al punto di pigliarne una che non corrisponda interamente a quella che egli presume d'ordinario come possibile o ragionevole; perchè il tempo necessario alla riflessione gli è venuto meno.

In tutti i casi di sopra menzionati, meno in quello del puro meccanismo sia accidentale sia abituale, c'è questo in fondo: che l'appetito non tocca l'io (storico) della persona fino a quel punto, nel quale la riproduzione delle rappresentazioni può riportare nell'ambiente della coscienza quelle appunto, che possono servire ad appercepirlo; la qual cosa può accadere, o per la debolezza dell'appetito stesso, o per la condizione del sog-

getto, il quale per esser poco desto, o per trovarsi la persona nè in luogo nè in tempo da potersi decidere, rimane vinto dal meccanismo naturale degli appetiti che si sviluppa fino in fine, nell'atto della risoluzione, e nell' azione contraddittoria alle abituali disposizioni dell'individuo stesso. In tutti questi casi « si suppone che il carattere della persona poteva contenere il principio di una maniera di agire opposta » (Herbart).

4.° Non si deve trascurare un'altra circostanza, la quale può essere d' impedimento all' appercezione. Noi abbiamo finora insistito su questo punto essenziale; che, cioè, la deliberazione, morale o immorale che essa si sia, debba intendersi come dipendente dalla reale forza accumulata nel soggetto, in quanto individualità e carattere, e non si possa ridurre all' astratto concetto della riflessione, come a quella che debba da sola, rintracciare e fissare il criterio della decisione. Non può però negarsi, che il più delle volte le massime fondate sul conveniente, su l' utile, su l' onesto e via dicendo, acquistano un più o un meno di estensione (logica) nel soggetto stesso : il che importa che il valore pratico della massima, in quanto imperativo, trovi un maggiore o minore addentellato nella coltura e capacità dell' individuo. Nel corso della vita si vede tutto giorno quanti errori nascano appunto dalla imperfetta nozione delle massime, non bene ricollegate con tutta la somma dei sentimenti peculiari che devono essere ridotti ad esse. Al maestro, che dava in su la voce ad un fanciullo perchè mentiva, il fanciullo rispondeva: ma mio padre m' ha detto , che quando il maestro mi rimprovera io devo scusarmi. Questo pare una puerilità ; come sarebbe anche il caso d' un fanciullo cui si dicesse : non devi rubare ; e che egli non intendesse che lo spilluzzicare la roba altrui sia anche esso un rubare. Ma non deve parer questa una puerilità, se si guarda al non piccolo numero di uomini

che si trovano in questa condizione d'insufficienza logica rispetto alla massima morale: che essi pur credono d'avere abbastanza evidente nell'animo.

Gli esempî sono frequenti nella vita pubblica: nella quale molti si abituano a farsi una morale a partita doppia; distinguendo, con assai sottile sofistica, la onestà privata dalla pubblica, e stimando a volta a volta lecite e illecite le medesime azioni. Chi non sa oramai che le massime morali, del non mentire, del non denigrare, e per fino quella del non rubare, paiono a molti da non estendere alla vita pubblica? Questa opinione è certo segno e frutto di corruzione pubblica: ma non è piccola parte della corruzione stessa la insufficienza logica rispetto alle massime.

In tutti i casi di mancata appercezione, enumerati più su—enumerati appena, chè ad esporli sistematicamente farebbe mestieri di rifare tutta la psicologia — gli atti si dicono non liberi, non in quanto il soggetto (la persona) non sia e non possa essere affatto libero, ma in quanto esso non è interamente attivo rispetto all'atto particolare. Da ciò dipende, che non sempre a questa assenza parziale di libertà corrisponda totale assenza di responsabilità; in quanto si può presumere nel soggetto stesso una antecedente trasgressione, o malvolere, o disattenzione che fa dell'atto non libero, un atto imputabile rispetto agli antecedenti suoi. (Quello che i giuristi chiamano *causae in culpa*).

5.° Dopo questa eliminazione, si può vedere più chiaramente, a quali casi sia applicabile quello schema della libertà, intesa nel più largo senso psicologico, che risulta dall'analisi di una risoluzione perfetta. Perchè quella libera elezione, che consiste nell'appropriazione del motivo, ossia nel soggettivarsi di esso, non ha luogo che in determinate condizioni: nelle quali si può dire che la libertà non ha che un senso tautologico, perchè

in esse tanto vuol dire libertà, quanto compiutezza dell' attività pratica dell' io.

Se non che, c' è anche altro da osservare. Noi abbiamo supposto il caso, nel quale il soggettivarsi dell' appetito, o il non soggettivarsi di esso riposino onninamente sopra un contrasto di forze, nel quale da parte del soggetto non c' è che una serie sola, o più serie omogenee di rappresentazioni ; le quali, in una qualunque forma di massima, di giudizio , di opinione intorno all'utile, al conveniente, all'onesto, siano atte a reagire, o non atte a reagire, contro la nuova forza che dicesi appetito, o voglia e così via. Il più delle volte , però , accade che nel soggetto le serie rappresentative, che devono far da centri di reazione, non siano omogenee; e che in uno e medesimo individuo, in quanto egli si considera e come uomo p. e. *sic et simpliciter* , e come cristiano , e come cittadino, e como pubblico funzionario e via dicendo, il soggetto che funge come attività reattiva ed appropriativa, sia come distinto in tante masse non omogenee di rappresentazioni (e relativi sentimenti): la qual cosa costituisce gli antecedenti psicologici delle così dette collisioni dei doveri. In quel caso, si noti bene, può accadere; o che il coordinamento delle diverse masse non omogenee sia già dato nel carattere — il quale riposa, non solo su gli antecedenti voleri, ma su la loro subordinazione—; o che sia dato nel valore stesso del nuovo appetito, che attira sopra di sè l'attenzione, nei limiti che son proprî della peculiare natura sua. Può anche però accadere, che la deliberazione concerna appunto il rapporto dell' appetito o della voglia , con le diverse masse non omogenee che costituiscono nel loro insieme l' io della persona. Quando ciò accade, il processo della decisione diviene più complicato; in guisa, che se l'educazione dell'individuo non ha raggiunto quel grado di maturità che ordinariamente si presume, e che ordinariamente non c'è,

non è infrequente il caso di decisioni che rispondono all' io parziale della persona, come questa o quella peculiare parte di essa, e non all' io totale, che in essa bisogna presumere. Di fatti, se un uomo intendesse a questo modo la massima cristiana del perdono, che egli, come giudice o come giurato, non debba condannare il reo; quest'uomo, se pur credesse di porsi al posto di Dio, in cui si presume l' infinita potenza del perdono: verrebbe meno al concetto etico del compenso, che è il fondamento della penalità. Ma quest' uomo è a dirsi ineducato, ossia immaturo: perchè l'interna struttura dell'animo suo non ha raggiunta quella regolare coordinazione, in virtù della quale gli sarebbe agevole distinguere, che l'uficio del punire, che gli è dato dalla società, non è da confondere col sentimento del perdono, il cui opposto non è la pena, ma la semplice vendetta.

In queste collisioni psicologiche, delle masse appercipienti non omogenee, s'incontrano due difetti: il mancato coordinamento della vita interiore, e la dificiente intelligenza logica della estensione e del contenuto della massima.

6.° A completare il concetto di quell'atto puro e semplice della scelta, su cui cade tutto il peso della responsabilità, e dal quale si desume la cognizione immediata dell' individualità, in quanto libera; farebbe mestieri di esaminare anche l'atto della scelta rispetto alla elezione dei mezzi, quando il fine è già dato: cioè, quando da parte del soggetto non c' è ripugnanza per quella attività che è presegnata dall' appetito, ma solo incertezza circa i mezzi più atti a raggiungere il fine stesso. Se avessimo qui a fare un trattato di psicologia intorno al volere, l' esame della scelta dei mezzi ci dovrebbe tenere lungamente occupati, anzi avrebbe dovuto tenerci occupati dal bel principio. Cotesta disamina non fa però al caso nostro. Noteremo solo alcune cose.

L'individualità, in tanto si dice tale, in quanto in una somma di condizioni interiori è data in essa una stabile selezione di rappresentazioni (e sentimenti analoghi) e di voleri; la quale costituisce il nocciolo della personalità. Nell' insieme della esperienza peculiare di ciascuno, è data già una cognizione relativamente perfetta dei mezzi che concorrono ad un determinato fine; e quindi la possibilità delle volizioni rivolte ai mezzi, che formino il volere complesso che è rivolto al fine. L'attività dell' uomo si dice tanto più perfetta e complessa, in quanto essa può raccogliere ed ordinare intorno ad un determinato fine, una più o meno grande somma di voleri parziali, disposte, e preordinate al fine unico. Il limite di questa capacità non è da assegnare *a priori*: ma la capacità stessa è così comune, che senza di essa non è possibile di condurre innanzi la più lieve occupazione, arte o mestiere. Si può dire che dato il fine, è data una generazione spontanea delle volizioni dei mezzi; che sono come i prodotti naturali delle singole intellezioni, coordinate alla intellezione completa del fine unico. Una così fatta generazione spontanea delle volizioni singole ha il suo fondamento nella capacità intellettuale dell'individuo; la quale costituisce nel suo insieme il sistema della tecnica del volere, così varia come è varia la infinita molteplicità degl'indirizzi dell'attività umana. Su la tecnica del volere si fonda l'educazione specializzata; e la differenza di essa dalla semplice educazione generica.

Però può accadere, assai di frequente accade, che la scelta cada appunto su i mezzi, anche quando il fine è già dato; sia che il fine sia nuovo; sia che da parte del soggetto manchi l'abito della coordinazione dei mezzi al fine; sia, in fine, che nuovi criteri di valutazione abbiano allargata la sfera delle nostre massime, e ci facciano portar giudizio su i mezzi, anche quando il fine non cada più in discussione. Dal punto di vista puramente

psicologico, l'esame dei mezzi si aggira intorno alle molte serie rappresentative (le quali costituiscono le serie dei mezzi rispetto ai fini); e riposa nella somma dei criteri precedentemente soggettivati, i quali devono costituire i centri d'appercezione. Compiuta la risoluzione, può accadere che l' io consideri come possibile una decisione opposta; in quanto esso, come semplice rappresentazione, omette di tener conto dell' abito o della disposizione antecedente, che ha determinata la scelta secondo la legge del motivo più forte. Nel mezzo scelto c'è però, rispetto agli atti consecutivi, una forza maggiore di quella che ci sarebbe nel mezzo stesso, se fosse scelto come unico possibile in rapporto al fine determinato cui si pensa di raggiungere; perchè nell'atto della elezione (selezione) è condensata contemporaneamente la cognizione degli altri mezzi possibili: la quale cognizione si riflette (pesa) nella somma totale delle forze, che costituiscono il volere determinato.

Ora il soggetto si trova rispetto ai mezzi, in quanto appetiti speciali, nella stessa condizione nella quale si trova rispetto all'appetito unico: che, cioè, nella decisione è sempre la intrinseca qualità di esso, che dà il tracollo alla bilancia. Se non che, il giudizio su i mezzi può sospendere o differire l' appropriazione di quell' appetito che costituisce il fine: e porta sul soggetto che ne presceglie uno, una quantità di responsabilità, pari alla somma di attività che esso può spiegare nello esaminare i mezzi stessi. La massima: — il fine giustifica i mezzi — è la più erronea che possa darsi: perchè essa confonde il giudizio che si porta sul fine, con quello che si deve portare su i mezzi; e nega quindi al soggetto la latitudine che esso ha di riflettere su i mezzi stessi, come se lo scegliere questi fosse tutt' una cosa con l' approvazione del fine. Di certo, nella scelta dei mezzi può accadere, che la fretta, la mancata riflessione, e tutti gli altri casi esaminati più su, scusino nel soggetto la mala scelta; ma

ammessa la condizione psicologica di elezione libera, il soggetto è così responsabilo nella scelta dei mezzi, come in in quella del fine. Nella esigenza della morale c'è questo: che il fine il più onesto deva essero abbandonato, quando i mezzi possono andar soggetti a biasimo; della qual cosa non è a dire quanto si deva tener conto nella educazione; massimamente ora, che la sofistica della riflessione minaccia di voler pigliare essa sola il posto del vivo ed efficace sentimento del bene.

7.° L' atto perfetto della risoluzione, che è da considerare come una astrazione, se si paragona con tutte le volizioni abituali ed indifferenti della vita giornaliera; e che spesso si presume senza ragione certa per ammetterlo, è reale in tutti quei casi di grave deliberazione, nei quali l' individuo si prepara, con fini lodevoli o biasimevoli, a compiere un' azione di gran conseguenza per l' avvenire suo, o di grande effetto nella opinione degli altri. Così colui che commette un delitto, come quegli che compie un atto di gran sagrifizio, si trova appunto nella condizione d'impegnare tutto l'io nell'atto della deliberazione; di far cioè pesare in essa tutta la somma delle sue antecedenti opinioni e massime, tutta la forza dei suoi sentimenti e dei suoi giudizi. In questi atti, su i quali il più comunemente cade il giudizio moralo, non è semplice presunzione, ma piena realtà la intera libertà dell' individuo; perchè l'individuo, nel risolversi, risolve gran parte di sè nell' atto stesso: vi trasfonde la sua propria indole, nel più alto grado di attività. Per quanto è vero, che nel più gran numero delle risoluzioni nostre, la fretta c'entra per una gran parte, e la sollecitazione al deciderci procede da un confuso sentimento di qualcosa cho ci preme, e da cui vogliamo esser liberi (1); altrettanto è vero, che in certi solenni atti, della

(1) La teoria dei sentimenti ha fatto negli ultimi tempi dei grandi pregressi, per le ricerche del Waitz, del Lotze e del Nahlowsky: e massime nella parte dei sentimenti così detti vaghi, o formali.

vita, nè la fretta ci spinge, nè il confuso sentimento della inquietezza ci tormenta, ma la natura nostra è tutta impegnata (è attiva) allo stato di piena libertà.[1] Spesso accade, che nella risoluzione che precede l' atto, o per mancata esperienza, o per difettosa previsione, non sia data in anticipazione tutta la somma dei sentimenti, che possono derivare dalla osservazione dell'atto stesso, in tutte le sue conseguenze; cosicchè la consapevolezza dell' atto compiuto può, secondo la peculiare natura sua, rincalzare o indebolire i sentimenti di ripugnanza o di compiacimento, che erano tutti insieme confusi nell'atto del risolversi. Da ciò procede, che il pentimento per gli atti consumati, è più profondo di quello che si possa mai provare per le semplici intenzioni; e che lo stesso accada per le buone azioni, dalle quali risulta un morale compiacimento: perchè nell'un caso e nell'altro, la coscienza del valore del nostro volere, trova nuovo pascolo nella intuizione delle reali conseguenze di esso.

Nelle azioni complete si suppone appunto il carattere, come antecedente somma di voleri coordinati nell'io: ed è appunto nel carattere che sta riposta la maggiore libertà dell' uomo, il maggior grado della potenza sua.

8.° Noi abbiamo già detto, che individualità e carattere non sono da considerare come così distinti nella realtà, come sono distinti nella scienza. In ogni individualità è data la reale possibilità del carattere; ed in ogni atto suo, il quale riveli un volere passato allo stato di antecedente proposito, c'è carattere rispetto a quell'atto stesso, che cade in discorso Bisogna quindi distinguere nell'individualità la semplice tecnica del volere, dalla somma delle elezioni di un volere possibile, sotto il punto di vista delle massime: e poi la concrezione e compenetrazione di più massime nel proposito; nei quali due ultimi tratti consiste il carattere approssimativamente perfetto.

In generale il carattere si può definire: una forma-

mazione della vita interna, circa il volere o il non volere. Alla selezione, la quale nella individualità si suppone semplicemente data, si aggiunge da parte del soggetto una serie di coscienti elezioni, le quali, quanto alla qualità del volibile, riescono alle due forme della omogeneità e della costanza : due forme che possono riassumersi in quella più complessiva della *memoria del volere* (fondamento della pedagogica). Le disposizioni date nella individualità, quando questa arriva ad essere carattere, vanno sottoposte ad un processo tutto peculiare ; che ha origine dalla riflessione volontaria , e si esprime in una serie di cambiamenti volontariamente operati nelle disposizioni stesse. Da quello che avviene in seguito di questo processo nasce la conseguenza nel volere , che può arrivare fino ad una perfetta sistematica ; nella quale la legge della motività è tutta compenetrata nei singoli atti della persona. Rispetto a questa sistematica, però, il lato soggettivo della individualità serba sempre la sua indipendenza: in quanto che, nell'elemento soggettivo del carattere, è data la somma delle massime, allo stato di semplici appercezioni dei voleri possibili. Queste massime possono essere diverse , secondo l' indole di quello donde procedono : massime, cioè , che procedano dal peculiare indirizzo degli appetiti , ossia massime delle passioni : massime che procedano dal diverso atteggiarsi del sentimento rispetto al piacevole, od allo spiacevole: massime che nascano dalla riflessione puramente intellettuale, ossia di prudenza: massime. in fine, che procedano dalla disposizione al giudizio libero di valutazione incondizionata, ossia morali (1).

9.° Aristotele ha detto , in un bellissimo luogo della Poetica : che la poesia conferisca più della storia a fornirci di un concetto esatto della natura umana. Il luo-

(1) Conf. Strümpell o. c. p. 154-166.

go di Aristotele fa molto al caso nostro. Perchè è appunto nella poesia, e massime nella drammatica, che i tratti del carattere, che l'esperienza ci porge assai confusi nei diversi individui, ed assai disugualmente distribuiti in tutti loro, s'integrano in una immagine unica e complessa; in una piena trasparenza della legge di motività. Così l'eroe del bene, come quello del male, ci appare in essa non altrimenti determinato, che come assoluta ed indefettibile anticipazione nell'io, d'ogni reale determinazione: come immancabile compenetrazione di soggetto e di motivo, nell'atto del volere. A questo ideale corrisponde assai di rado la comune esperienza della vita: nella quale non è dato il più delle volte niente altro, che la semplice possibilità del carattere, estenuata, per dir così, dalle molteplici vicende del corso ordinario delle cose, e sopraffatta, prima del suo normale sviluppo, dal meccanizzarsi degli appetiti o degli interessi, nella vita di tutti i giorni. Sotto questo riguardo è a dire: che negli uomini, come sono realmente, c'è un più o un meno di libertà, come c'è un più o un meno di carattere reale; e che il *maximum* della libertà è determinato dal *maximum* possibile del carattere.

Se non che, se ben si guarda a quello che abbiamo detto più sopra; se di questo difetto, cioè, che c'è in ogni uomo, in quanto si paragona con l'ideale del carattere, non si fa una privazione o difetto reale, si potrà venire a questa conclusione: che sebbene nel carattere sia il massimo della libertà, nondimeno in ogni individuo, preso alla condizione normale, c' è quella parte di libertà che è sufficiente a costituirlo innanzi a sè come libero nel corso della vita, e come responsabile negli atti suoi particolari. Perchè, in fondo, non tutti gli uomini hanno a trovarsi nella posizione di tutti gli altri, nè hanno a decidere ogni istante sopra tutto il fattibile, preso e sommato assieme; anzi ciascuno ha, nella tecnica speciale del suo

volere, la quale costituisce la reale capacità, una antecedente esperienza; e nella formazione peculiare del carattere, inteso in una maniera generale, l'assidua presenza dell' io in ogni atto peculiare.

La scienza non può andare più in là di questo: perchè la scienza non può, nè sperdersi nella moltiplicità dei casi particolari, nè ripiegare ad un bel punto tutta la somma dei processi formativi del carattere e della individualità, e premerli, per dir così, e condensarli in un sol punto; per farne quell'antecedente assoluto, che si è detto io, o carattere che determina incondizionatamente sè stesso (la libertà trascendentale).

Ci preme di venire alla conclusione.

XII.

Può sembrare, deve sembrare a qualcuno una cosa a dirittura assai strana, che noi, fino a questo punto, ci siamo astenuti dal discorrere in particolare della morale; mentre in uno scritto che s' occupa appunto nella disamina della libertà morale, il concetto che l' autore s' è fatto della morale stessa, può parere naturale, si metta a capo, si esponga, cioè, in principio della ricerca medesima.

Una siffatta obbiezione avrebbe però ragione e fondamento, se qui si fosse trattato di ricercare: come sia possibile di riuscire ad un volere, il quale corrisponda a quella morale, che altri può stimare sia da intendere come riposta in un dato catechismo (in un complesso di leggi o di precetti), ad un volere, staremmo per dire, tutto a sè, tutto peculiare; altro dal volere che emerge dalle condizioni psichiche della vita individuale e sociale, ed assume nel carattere quella costanza sistematica, che costituisce, a parer nostro, il più alto punto della umana libertà,

Noi andremmo troppo per le lunghe, anzi, ci dilungheremmo a dirittura dal proposito nostro, se avessimo qui ad esporre tutto il processo storico della morale scientifica, per venire a quelle conclusioni, alle quali l'etica in quanto scienza è riuscita storicamente.

Ci proveremo di esser brevi.

1.° Il problema etico si può pigliare da due punti di vista : e questi due punti di vista bisogna tener ben distinti , se non si vuol cadere in grossolani errori.

Da una parte bisogna guardare a questo, che in ciò che noi chiamiamo morale , è una somma di esigenze intorno a quello che devo assolutamente essere : una somma d'idee riferibili ad un volere possibile, che stanno rispetto ad esso, come modelli della perfezione sua. Su queste idee si fonda la scienza dell' etica; sia che essa guardi al volere singolo dell'individuo, sia che guardi al volere complesso della società. Queste idee riposano sopra giudizî categorici; il cui valore incondizionato, appunto perchè tale, non dipende punto dal riconoscimento di questo o quello fra gl'individui ai quali siano o possano essere esposti, o al cui esame (accidentale — passaggiero — istantaneo — soggettivo) possano essere sottoposti; perchè hanno una intrinseca evidenza che s'impone al soggetto , indipendentemente da ogni arbitrio suo, La scienza etica, in quanto semplicemente tale , cioè in quanto scienza, non può tener conto delle reali condizioni del soggetto empirico, nel quale le idee morali possono o devono tradursi in massime ed in propositi : perchè l' ufficio suo è di depurare i giudizî stessi da ogni altra mescolanza di riguardi soggettivi, e di esporli nella loro purezza.

Per quello che riguarda il caso nostro ; l' etica , in quanto scienza, non può andare più in là di questa affermazione : che , cioè , la libertà morale consiste nella piena armonia del volere con la convinzione etica ; in

quanto convinzione e volere si presumono come dati assolutamente in una costante relazione, che riscuote in tutti i modi, e sotto tutti i rispetti, una incondizionata approvazione. Il suo ufficio rispetto a tutte le altre idee morali è lo stesso: perchè a costituirle le basta la semplice nozione dei rapporti ideali d' un volere possibile, o con sè stesso, o con altro volere possibile, dai quali rapporti si possa desumere quei particolari concetti della benevoglienza, del dritto, della perfezione, della equa rimunerazione, che stanno in fondo ad ogni nostro più complicato giudizio intorno alle azioni umane (1).

La scienza etica, rimanendo anche tale, cioè scienza semplicemente del giudizio morale, può fare ancora un passo più innanzi: più costruire quei concetti più complessi del bene, del dovere, della virtù, nei quali, non solo è data la somma dei puri e semplici giudizi primiti-

(1) Io mi riporto qui all'etica dell'Herbart; la quale ha oramai una ricca letteratura. Perchè oltre agli scritti dell'Herbart stesso (vol. VIII e IX delle opere complete), ed ai citati lavori dell'Allihn e dello Strümpell; la esposizione sistematica di essa si trova nel libro dell'Hartenstein: *Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften*, Lipsia 1843, che è un vero modello di rigorosità e di precisione scientifica: e nel recente lavoro del Nahlowsky: *Allgemeine praktische Philosophie pragmatisch bearbeitet*, Lipsia 1871, che va contraddistinto dalla grande chiarezza sua. Per tacere dei molti articoli illustrativi e polemici che si trovano nella citata *Zeitschrift für exacte Philosophie*, e del breve scritto del Tepe: *Die praktischen Ideen nach Herbart*, Emden 1861; nel primo volume della *Religionsphilosophie* del Taute, 1840, si può leggere una esposizione compendiosa dell'etica herbartiana. Soprattutto poi il libro del Thilo: *Die theologisirende Rechts und Staatslehre*, Lipsia 1861, il quale, dalle origini del moderno dritto di natura fino allo Stahl, espone e critica tutti gli errori a cui si è riuscito, per aver separato il dritto dalla morale, o per aver confuso questa con la religione, è da ritenere come il più acconcio per orientarsi nella grande incertezza che domina attualmente nelle discipline etiche.

vi, ma eziandio la coordinazione di essi nell'idea di un volere personale, che li fa suoi, come norme attuali ed attuose della sua maniera di comportarsi. Nel concetto del bene morale è concentrata la somma delle relazioni del volere buono, in quanto essa è considerata come oggetto incondizionato del volere della persona singola: nel concetto del dovere è data la somma del doveressere, come corrispondente ad una stabile relazione fra soggetto che comanda, come insieme di massime, e soggetto che ubbidisce come attuazione delle massime: nell'ideale della virtù, in fine, è data la piena adeguazione del soggetto, in quanto reale persona, con la somma dei postulati che emergono dalla cognizione astratta dei rapporti puramente morali d'un volere possibile (1).

L' etica, dunque, come scienza del giudizio morale, primitivo e derivato, non ha nulla a vedere nella psicologia e nell'antropologia; le quali due scienze studiano appunto l' uomo come esso è dato in natura, in tutta la varietà empirica del suo essere morale od immorale.

Qui comincia l' altro punto di vista della quistione morale.

Non c' è concetto della coscienza morale, intesa astrattamente, che tenga innanzi alla verità empirica della necessaria formazione della individualità e del carattere; con tutta la varietà e moltitudine degli elementi naturali, sociali e storici, che costituiscono la reale maniera di essere dell'uomo. La psicologia, dunque, deve indagare il punto nel quale, nella sfera del sentimento, si generano quegli stati interiori, i quali sono il primo nocciolo dei predicati di compiacimento o di ripugnanza, cioè a dire, i reali equivalenti psichici delle idee su le quali la morale come scienza si fonda (2): e deve eziandio mo-

(1) Si può conferire il citato Hartenstein p. 318-55.

(2) Su questo argomento si può vedere il Drobisch: *Empirische Psychologie* p. 176-184; il Waitz: *Lehrbuch der Psychologie*

strare la reale genesi di quell' atto interiore della determinazione di sè, nel quale è possibile che la libertà morale trovi posto, e nel quale può accadere anche il contrario. Nella sfera della osservazione psicologica, sia individuale sia sociale, accade l' opposto di quello che si vede nella morale pura e semplice: accade, cioè, che l'assoluto doveressere vi appare subordinato alle reali condizioni del soggetto, nel quale è necessario si svolga, perchè costituisca l' eccellenza del carattere (morale).

La morale, dunque, si può cogliere in tre momenti:

In quanto, nello sviluppo interiore della vita di ciascuno, sorgono quei peculiari sentimenti di approvazione o di riprovazione, riferiti in particolare a certe determinate relazioni del volere; i quali sentimenti costituiscono nel loro insieme il sentimento morale:

In quanto, per via dell' astrazione scientifica, quei sentimenti si convertono in predicati di relazioni possibili del volere; e sono elevati, come tali e quali predicati, a principî generali di giudizio incondizionato sopra le possibili relazioni del volere:

In quanto, in fine, quei predicati divengono norme del volere reale, ossia massime concentrate nell'io della persona, allo stato di antecedenti propositi.

Quest'ultima maniera di considerare la morale, è quella che prevale principalmente nelle scienze che hanno a dirsi pratiche per eccellenza, e massime nella pedagogica (la politica?); nella quale la quistione nostra cade per la principal parte.

Ora, nel giro della storia è accaduto questo: che spesso la evidenza del giudizio morale, nella sua massima astrattezza, s'è ridestata nella coscienza assai prima che una

p. 388-415; il Nahlowsky: *Das Gefühlsleben* e segnatamente pag. 197-207; e soprattutto il Resl: *Bedeutung der Reihenproduction für die synthetischen Begriffe und ästhetischen Urtheile* nella *Zeitsch. für ex. Philosophie* VI. p. 146-90 e 225-52.

sufficiente conoscenza riflessa dell' animo umano, nella sua generalità e in tutte le sue specificazioni, avesse posto in grado i moralisti d' intendere, come e in che misura la reale ricettività dell' individuo fosse da mettere in rapporto coi postulati del doveressere, i quali sono inclusi nei concetti etici. Una falsa obbiettivazione dei postulati stessi, in una antecedente coscienza reale del bene, ha menato a questa conseguenza, che si cercasse poi l' opposto di essa (il male), in un mitico dirimersi del semplice, in sè ed in altro.

Tutte le investigazioni cosmogoniche e teosofiche intorno alla origine del male, ripetono la loro origine da questo supposto: che l' antinomia fra assoluto doveressere, e realtà psicologica, non possa trovare altrove una spiegazione, che in un antecedente assoluto distinguersi della coscienza, in quanto puramente libera, nella duplice sua maniera d' essere, come coscienza mala e come coscienza buona. Il mito della caduta dell' uomo in parecchie religioni popolari, contiene in embrione questa tendenza teologica e metafisica, la quale si è poi venuta giù giù concentrando in un grande apparato sistematico, dagli Gnostici fino allo Schelling ed al Daub.

D' altra parte, una volgare riflessione, popolare assai nel secolo scorso, e tornata ora a galla per opera di parecchi rimpastricciatori di libri, fatti ad uso e commodo dei lettori spensierati, fermandosi alla buccia della quistione, ha messo ogni sforzo a provare: che ideale morale non ce n'è punto, perchè alla fin fine gli uomini si regolano in tutte le loro faccende secondo l' interesse loro, e tutto il resto è mera invenzione dei moralisti.

Gran verità è quella di certo! Tanto farebbe che uno si provasse a dimostrarci che musica non ce n'è, nè ce ne possa o deva essere al mondo, perchè molti di quelli che canticchiano per le vie stonano tutto il santo giorno. Dalle meretrici non si va certo a pigliar lezione di pudore, nè

dagli usurai ammaestramento di carità. Questo è certissimo. Ma sarà proprio vero, che si nasca usuraio o meretrice, eroe o codardo? Il gran disinganno di cotesta falsa riflessione sta nella posizione che essa deve pigliare innanzi a sè stessa, ed innanzi alla realtà di fatto. Chi dice che le azioni umane sono regolate soltanto dall'interesse (in senso peggiorativo), s'egli non è del tutto sfornito di ogni luce di ragione, deve avvedersi di questo: che la definizione sua dell'interesse suppone appunto quello che s'intende negare. Perchè in verità l'interesse c'è sempre, anche nell'atto più eroico: l'interesse di essere conseguenti alla riposta voce della coscienza. Ma chi dice interesse, dice pure interesse basso ed alto, interesse immorale e morale; grettamente individuale e nobilmente sociale: dice in somma interesse e disinteresse. E per ripetere l'esempio: se non si va dalla meretrice a pigliarne lezione di pudore, nè dall'usuraio a riceverne esempio di carità, è appunto perchè la meretrice è meretrice e l'usuraio è usuraio: e sono definiti appunto dal volere loro, non rispondente all'ideale del volere buono.

Nel secolo scorso non fu del tutto un atto di leggerezza, nè una prova di sciocca ribellione, la critica che si fece coscienza morale. Allora si faceva per la prima volta il tentativo di ricondurre ad un principio naturale, ad un principio dato nell'uomo stesso, la moralità che si era fatto credere dovesse discendere dal settimo cielo della immaginazione mitica e religiosa. Il tentativo non riuscì a buon fine, per la imperfezione dei metodi, e per la scarsezza d'ingegno e di forza filosofica in quelli che lo fecero. Ma ora, nel secolo nostro, è a dirittura un dar prova di scemità volontaria, il ripetere che si fa da certi positivi, o positivisti, o esperimentalisti, dei vieti argomenti contro la moralità; a circa un secolo dalla grande riforma Kantiana, su la quale si può dire ancora, con le debite ec-

cezioni, s'intende bene, quello che diceva il Fichte a tempo suo, che una parola calzante non è stata per anche pronunziata (1).

Del resto, chi gli fa comodo, imbestialisca pure a suo bell' agio.

3.° Individualità naturale, e doveressere non stanno uno lì e l' altro qui; ma sono l' uomo stesso: ed il gran problema pedagogico e sociale sta appunto nel far sì, che il doveressere non rimanga semplice giudizio, ma divenga efficacia del sentimento, ed attuosità del volere. Chi sogna che la libertà sia data *ab origine*, non può cavare le mani dagli imbrogli di questo mondo; perchè l' uomo bisogna farlo, bisogna educarlo. Abbandonarsi al corso naturale delle cose, è la filosofia dei pigri: predicare il dovere, è la mania dei preti e dei democratici. Ma per gran fortuna del mondo, la società non è composta solo di pigri e di matti; e quegli i quali hanno buonvolere, possono adoperarsi, devono adoperarsi a formare il volere buono. Or questo è appunto il principale ufficio dello stato: perchè lo stato, nel suo ideale, è scuola, è diffusione dei lumi, è benevoglienza, è legittimo sistema di rimunerazione: e come è ora, è già in parte così; ed in parte deve esserlo meglio. La repubblica ideale di Platone è un semplice sogno per tutti quelli, che dalla co-

(1) Non potrà certo illudersi d'averla pronunziata ai nostri giorni il Sarchi di Milano: *Esame della Dottrina di Kant, 1873*. Il Sarchi è scandalizzato, è inorridito dell'oltraggio che fa alla coscienza umana il *sofista* di Königsberg, con l'attribuirle la facolta di una morale indipendente, cioè propria di essa. Che bel progresso in Italia! Trenta anni fa qui a Napoli il Colecchi intendeva e comentava per bene il Kant, e lo intendevano allora, come potevano, ma onestamente sempre, il Galluppi ed il Rosmini (il Gioberti certo no, che con tutto il suo genio, della storia della filosofia ha inteso presso che niente). Lo Spaventa per tanti anni s' è speso a dileguare dalle menti, con breve ragioni e con parecchi eccellenti lavori, i pregiudizi nostri nazionali: ma pare che esse siano divenute più buie di prima.

mune realtà della vita non sanno elevare l'occhio della mente, alla realtà più intima che siamo noi stessi. E quando diciamo repubblica di Platone, non intendiamo dire, a dirittura, le fantasie tutte dei dieci libri che portano quel nome; ma il primo, il più antico concetto dello stato ideale, senza del quale concetto non ci sarebbe, non ci potrebbe essere in noi la spinta alla formazione dello stato reale. Perchè lo stato è un prodotto della natura che può, che deve divenire un prodotto della volontà conforme alle idee: come l'individuo è un prodotto della natura, che può, che deve divenire un prodotto della volontà riflessa; in quanto che l'uomo, nella formazione del carattere, è artista.

XIII.

Raccogliamo qui, in fine di questo lavoro, in forma, come a dire, di aforismi, i risultati della nostra disamina, ed al tempo stesso alcuni concetti generali che emergono dall'esame della deliberazione e della libertà morale: i quali concetti devono, a parer nostro, trovare il loro naturale svolgimento nelle scienze peculiari della psicologia individuale e sociale, nella filosofia dello stato, e nella pedagogia.

1. Nell'uomo non c'è assoluta libertà; nè come indifferenza ai motivi (*il libero arbitrio*); nè come assoluto cominciamento, o *supposizione* d'una serie di fenomeni (volitivi), della quale si trovi un punto che sia semplice antecedente, senza esser punto conseguente.

2. Il libero arbitrio non spiega, nè il singolo atto del risolversi, nè la varietà degli atti stessi: e non è nemmeno una escogitazione utile per la morale; perchè questa non può fondarsi su la pura possibilità del contrario di quello che si fa (ordinariamente), ma ha invece bisogno di un

non potersi fare altrimenti: cioè di una inevitabile determinazione conforme alla sua natura categorica.

3. Chi cerca nell' uomo un assoluto principio di una successiva serie di fenomeni, di un principio che sia semplice antecedênza, senza essere in alcuna maniera conseguenza di altro, non può trovarlo nell' esperienza interna; perchè questa non va di là da quel punto, nel quale le volizioni sono già determinate da una coscienza antecedente. Chi assottiglia il concetto dell'io o del volere, in maniera da farne il più semplice principio di quell' atto del determinarsi, che è dato nella persona come tale, riesce ad una contraddizione; perchè volere ed io non sono il principio reale della vita interiore, e quando appaiono, sono già dati come tale volere e tale io. D'altra parte, non è risolvere il problema il riportarlo al semplice io, od al semplice volere: perchè nell' uno o nell' altro caso si attribuisce all'io od al volere quella molteplicità di condizioni che è propria dell' individuo come reale somma di più stati interiori: la qual cosa è un assottigliare il problema, non è un renderlo più facile.

4. Quando dall'esigenza di un assoluto cominciamento, che non è dato nell'esperienza, si fa un semplice postulato metafisico (Kant, Fichte), non si fa nulla che agevoli la possibilità della morale. Perchè, se la trasformazione della esigenza morale in un postulato metafisico, può sembrare che dischiuda un orizzonte più largo alla speculazione, in fatti non riesce se non questo: a trasportare, cioè, in immagine in una più alta sfera del sapere (?) un problema che è semplicemente dato nell' esperienza nostra interna. E come questa non va di là dal punto nel quale noi ci distinguiamo come soggetto ed oggetto, nell'atto del saperci; così avviene, che chi pone l'io come semplice io o il volere come semplice volere, e intende poi spiegare il determinarsi come semplice atto del

porsi come sè ed altro, riesce ad un concetto contradditorio, quale è quello della *causa sui*.

5. Accade anche peggio, quando di cotesto assoluto porsi come sè ed altro, in una speculazione teosofica si fa lo stesso problema della cosmologia e della teologia; perchè allora del distinguersi internamente,che è dato solo nella esperienza nostra, si fa un dato assoluto: e come l' esigenza è appunto di spiegare il distinguersi, si riesce ad ammettere la contraddizione come assolutamente data. In questa falsa obbiettivazione, la quale fa di quello che è dato solo nella esperienza interna, un dato assoluto, sta tutto il segreto della teosofia dagli Gnostici fino ai giorni nostri.

6. Il problema della libertà è un problema affatto psicologico.

L' uomo è libero, in quanto si sa come internamente distinto: ed in quanto egli è molteplicità di stati interiori. La sua libertà non ammette un regresso all' infinito, nè risale fino ad un punto nel quale tutto quello che c' è in seguito, sia posto liberamente. L' apparire della libera determinazione è subordinata alla formazione normale della personalità; alla possibilità, cioè, che nell'atto della scelta l'individuo si determini secondo l' antecedente io, ossia secondo la reale somma delle sue esperienze interiori, le quali costituiscono i centri d' appercezione d' ogni nuovo impulso al fare, che si generi negli appetiti.

7. Dato l' io, come reale forza, fissata in una quantità di rappresentazioni di carattere qualitativo anch'esso determinato, è data la possibilità della scelta libera: ossia della volizione preceduta dall' appropriazione che fa il soggetto dell' impulso contenuto nell' appetito. Il determinarsi dell' io, non è un dirimersi del semplice in sè ed in altro: ma un concrescere assiduo della individualità nella successiva appropriazione dei motivi — nella soggettivazione di essi.

8. L' individualità può raggiungere un alto grado di sviluppo, nella formazione di quel volere antecedente ad ogni atto particolare di decisione, che deve, nella decisione stessa, rappresentare o la reale forza di resistenza contro i nuovi impulsi, o la reale appropriazione di essi. Nel carattere, come somma di antecedenti voleri concentrati nell' io, è data la massima libertà dell' uomo: perchè nel carattere è data la possibilità di una determinazione, che sia del tutto rispondente alla natura stessa dell' io.

9. Il carattere è un ideale. Quello che s'incontra più di frequente è la tecnica del volere; allo stato di parziale libertà dell' individuo, rispetto alle sue abituali occupazioni. Ma in un certo senso ogni uomo ha carattere, nella sua peculiare maniera d' essere; ed in ogni uomo è data la possibilità di uno sviluppo parziale, dalla individualità fino al carattere, ed in conseguenza fino al carattere morale. Perchè il carattere non è dato; ma si forma: e le predisposizioni naturali dell'individuo sono assai piccola cosa in paragóne dei tratti acquisiti, nella reale somma di elementi interiori, che costituiscono l'individualità ed il carattere.

10. Sotto un certo rispetto si può dire, che tutti gli uomini sono liberi, e che pochi sono veramente liberi. Liberi tutti, in quanto in tutti è dato un certo soggetto, attraverso del quale il motivo agisce perchè si traduca in volere: liberi veramente pochi, in quanto in pochi il soggetto stesso è dato a quello stato di solidità, e di interiore certezza, che può e deve dirsi veramente carattere.

11. La psicologia riesce dunque a questo: che la libertà non è da puntualizzarsi in un solo momento della vita dell' anima, in un attimo della sua reale evoluzione, ma è invece da cercarsi in tutto il processo della vita stessa; il che mena alla conclusione: che in ogni uomo c'è

una reale possibilità di libera determinazione, la quale possibilità ha diversi gradi nell' abito, nella massima, nel proposito, nel carattere.

12. In questi confini fa d' uopo che la morale s' adagi: perchè la possibilità che i suoi ideali divengano forze reali della vita, non sta in altro, se non nella possibilità stessa dell' abito, della massima, del proposito, del carattere morale.

13. La morale, come è data immediatamente nell'animo allo stato di sentimento, non è sufficiente a costituire la libertà piena dell' individuo. Nè il ridurla a giudizio, come si fa nella riflessione comune, nè il ridurla a sistema, come si fa nella scienza, può menare alla efficacia reale del volere buono. Questo volere è appunto quello che s'ha a formare. Su questa esigenza si fonda in principio la pedagogica; ed in essa bisogna che lo stato riponga gran parte della efficacia sua.

14. Gli uomini non sono tutti fatti per arrivare fino alla coscienza piena dell' ideale etico; sebbene tutti abbiano, allo stato di sentimento, i primi germi della valutazione etica. Per ciò fa mestieri che nella società gl' individui trovino una moltitudine di eccitamenti al risvegliarsi del giudizio morale: e nella religione una moltitudine di reali coefficienti per la formazione del buon volere. Perchè, se tutti non possono essere eccellenti, cioè dire, capaci di un carattere morale interamente lodevole, trovino almeno un sufficiente appoggio alla scarsezza del loro giudizio morale, in tutta la rimanente vita interiore; in quanto essa si esprime nei vari criteri dell' utile, del benessere, della stima sociale — nella speranza d' una vita avvenire — nella efficacia del sentimento religioso.

15. Perchè, se non c'è cosa che nell'uomo sia più degna o eccellente del volere buono, lo stesso volere buono, che è tale solo in quanto uniforme affatto ai postu-

lati della morale, non è agevole formarlo in tutti; tenuto conto della immensa complicazione della vita sociale, e della tanto varia attitudine intellettuale ed estetica degli uomini tutti. La morale però, come tale, non ha nulla a vedere in cotesti riguardi di convenienza e di eudemonismo: ed è dovere sommo di tutti quelli nei quali il giudizio morale sia apparso nella sua purezza, d'imprimerlo evidentemente nelle opere loro, e d'inculcarlo nell'animo altrui, con quanta maggior forza sappiano e possano.

16. L'intermedio reale fra la morale, come regola astratta, ed il volere come cieca forza, è dato nel sentimento. L'educazione del sentimento è l'ideale della morale: del sentimento come condizione stabile che costituisce l'anima bella. Perchè gli uomini non devono dovere, ma devono solo volere quello che la educazione perfetta ha sviluppato nell'animo loro, come sentimento del bene. La perfetta morale libertà è estranea ad ogni coazione, e si riduce al naturale esplicarsi della buona coscienza, nel volere preordinato a tradurla in atto (*kein Mensch muss müssen* — Lessing).

17. Se questo è un ideale, lo sforzo di ciascuno deve consistere appunto nel tentativo di approssimarvisi. Questo desiderio deve perciò tradursi in volontà organizzatrice di tutte quelle istituzioni, le quali possano conferire a sviluppare il buonvolere, ad accrescere la conoscenza del bene, a mantener vivo nel sentimento morale di ciascuno quella forza reale di reazione contro le lusinghe degli appetiti, la quale è primo avviamento al carattere buono.

18. Perchè di fatti il concetto della libertà morale, come può essere dato dalla scienza, sta rispetto alla moltitudine degl'individui, come un ideale. Ma fra questo ideale e gl'individui stessi c'è la società come intermedio. Ora la società è scuola, è chiesa, è sistema punitivo e retributivo, è governo, è pubblica opinione, è diffu-

sione dei lumi, è incessante accroscimento dei mezzi tecnici e scientifici che conferiscono ad accrescere il benessere e ad acuire l' intelligenza : — e nella somma di tutti questi mezzi è data per la educazione una quantità reale di possibili miglioramenti dell' uomo.

19. La libertà politica, dalla quale abbiamo preso le mosse, non ha, dunque, valore senza la morale efficacia del carattere : e quando lo stato non è, o non si adopera ad essere somma e coordinamento d'istituzioni educative, la libertà riesce alla negazione di sè stessa.

20. La religione, in fine, non ha fondamento, se essa, in luogo di acuire il sentimento morale, e di sviluppare la forza reale del carattere, trasporta in un mondo di là l' ideale della perfezione : e trasforma l' impotenza dell' individuo rispetto all' idealo stesso, in una mitica genesi del peccato. Perchè la forza vera della roligione non può consistere che in questo: che essa, cioè, presenti nella idea dolla divina perfezione, e nella rappresentazione della ideale figura del salvatore, nell' immagine, cioè a dire, di un volere assolutamente perfetto, uno stimolo reale alla umana impotenza.

Errata-Corrige

				ERRORI	CORREZIONI
Pag.	8	lin.	3	dalla cescienza	della coscienza
»	»	»	17	ragiuuto	raggiunto
»	12	»	25	general presa	generale presa
»	14	»	6	rimssa	rimaso
»	15	»	13	obbietivazionl	obbiettivazioni
»	17	»	12	sovcoll	sovente.
»	18	»	29	el possa	ci possa
»	»	»	34	veler che	volere che
»	19	»	19	e se c' è	e se c'è
»	20	»	25	senze	aense
»	»	»	31	soppratlutto	soprattutte
»	29	»	6	possibililità	posaibilità
»	30	»	28	sè stessa	sè alesso
»	36	»	31	quello c' è c' è	quello che c' è c' è
»	»	»	u.	pel	del
»	39	»	u.	della natura	dalla natura
»	40	»	22	chimare	chiamare
»	46	»	13	approsimativa	approssimativa
		»		Errore ripetute più volte	
»	47	»	p.	determinazine	determinazione
»	51	»	3-4	un appendice	una appendice
»	52	»	13	appicicata	appiccicata
»	»	»	21	costanza	aostanza
»	53	»	29	pricologia	psicologia
»	54	»	10	conplemento	complemento
»	56	»	8	sopratuttocome	soprattutto come
»	»	»	19	riattività	ricettività
»	»	»	20	agiscono	agiscano
»	60	»	5	adirittura	a diritfura
»	64	»	3	soprattuto	soprattutto
»	»	»	15	*causa sui*	*causa sui?*
»	»	»	24	dell' inerzia	dall' inerzia
»	68	»	5	della loro	dalla loro
»	»	»	28	andata	andato
»	69	»	12	modo c' è	modo che c' è
»	»	»	29	io che guardo	io che guarda
»	70	»	30	effette	affetto
»	72	»	19	dico l' esporienza	dice l' esperienza
»	»	»	25	quelle intorno	quella intorno
»	»	»	u.	responsobilità	responsabilità
»	75	»	20	nella disamina	della disamina
»	77	»	10	inalza	innalza
»	78	»	11	un certa	una certa
»	»	»	19	interamente	internamente
»	89	»	29	*fuciunt*	*faciunt*
»	103	»	p.	preclaiooe	previsiene
»	105	»	10	dalla quale	della quale
»	122	»	3	libertà morale	libertà psicologica
»	135	»	10	fondamaoto	fondamente
»	140	»	9	quanto	quaodo
»	»	»	10	sottoposto	sottoposte
»	144	»	4	approvozione	approvazione
»	146	»	20	volca	volere
»	148	»	24	coscicnza	della coscienza
»	152	»	16	interamente	internamente